ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

68e Année — Mai - Juin et Juillet - Août 1965 — Nos 389-390

QUELQUES DIFFICULTÉS DES TEXTES SACRÉS

Lire les Ecritures sacrées de l'humanité avec une admiration sans mélange est une chose, et reconnaître qu'on n'est pas toujours capable de les apprécier en est une autre ; nous pouvons en effet savoir qu'un Texte, étant sacré, doit être parfait sous le double rapport du contenu et de la forme, mais nous pouvons ne pas être toujours en mesure de le constater, suivant les passages auxquels se heurte notre ignorance, et que seul le commentaire traditionnel [1], et éventuellement la langue originale, nous rendrait intelligibles. Accepter avec vénération « toute parole qui sort de la bouche de Dieu », n'exige donc, de toute évidence, aucune pieuse hypocrisie, sans quoi nous devrions approuver chaque dissonance due à une erreur de traduction, aussi longtemps que nous en ignorerions la fausseté.

Il est vrai, et même inévitable, que de pieuses illusions de ce genre, ou d'un genre voisin, se produisent même au sein des orthodoxies : nous prendrons comme exemple l'affirmation, assez commune chez les Musulmans, que le Koran présente, non une forme *simplement parfaite*, ce qui serait plausible et même évident, mais un style *surhumain et inimitable* ; et on raconte plusieurs histoires d'hommes qui, ayant voulu imiter le Koran, échouèrent lamentablement. Qu'ils échouèrent, nous le croyons sans peine, mais

(1) La Bible serait beaucoup plus compréhensible et beaucoup moins vulnérable si on n'ignorait pas systématiquement l'exégèse rabbinique, et on pourrait se dispenser de bien des logomachies scientistes et autres. Un maître Eckhart avait une parfaite connaissance de l'exégèse de Maïmonide, qu'il appelait « le Rabbi », comme on appelait Aristote « le Philosophe ».

non que ce fut à cause de l'inimitabilité du style, car le Koran est formulé en une langue humaine, et la gamme des possibilités de perfection, sur ce plan, est forcément assez restreinte ; le langage ne peut guère être plus que le langage. Que le Koran soit parfait et normatif au point de vue de la grammaire et de la syntaxe, c'est incontestable, — et le contraire serait même inconcevable pour un Livre révélé, — mais il n'est pas unique en cela ; que son langage soit parfois d'une qualité poétique insurpassable, c'est tout aussi certain, mais insurpassable n'est pas forcément inégalable ; enfin, qu'il comporte toutes les vérités nécessaires, pour dire le moins, n'est pas davantage en soit un pur miracle. La valeur surhumaine d'un Livre révélé ne peut être apparente d'une façon absolue dans la forme terrestre, ni dans le simple contenu conceptuel : la qualité divine et partant miraculeuse est en réalité d'un tout autre ordre que la dialectique la plus parfaite possible et la poésie la plus géniale. Cette qualité apparaît d'abord dans la richesse des significations, — et ceci ne saurait être imité, — et ensuite dans ce que nous pourrions appeler la « magie » divine sous-jacente, laquelle est sensible au travers de l'expression formelle et se manifeste par ses résultats dans les âmes [1] et dans le monde, dans l'espace et dans le temps. Seule cette substance divine peut expliquer l'efficacité spirituelle et théurgique des versets koraniques, et par voie de conséquence l'expansion foudroyante de l'Islam primitif dans les conditions où elle eut lieu, puis la stabilité des institutions musulmanes et l'extraordinaire fécondité de la doctrine [2].

(1) « Les charmes ont une certaine puissance naturelle; et quiconque tombe sous l'influence du charme — même s'il ne le comprend pas — reçoit quelque chose de lui, conformément à la nature de ses sons... Il en va de même avec les noms dans les Ecritures divines, avec la différence qu'ils sont plus puissants que n'importe quel charme. » (*La Philocalie d'Origène*, XII, 1).

(2) « Et ce Koran, nul n'aurait pu le composer, si ce n'est *Allâh*. » (X, 37) — « Si Nous avions fait descendre ce Koran sur une montagne, tu aurais vu celle-ci humiliée, et fendue par crainte d'*Allâh*. » (LIX, 21).

Il va sans dire que sous un certain rapport, le style du Koran ne peut être imité, mais il en est de même de tout chef-d'œuvre ; quant au caractère elliptique ou métonymique, et en quelque sorte sursaturé, que le Koran tient de son origine céleste, on ne saurait affirmer que ce soit là une perfection linguistique ou littéraire. On dirait du reste que les Ecritures sacrées veulent faire pressentir que leur perfection est de toutes façons d'un accès difficile et que l'expression humaine ne peut pas ne pas être imparfaite à certains égards ; aussi les Musulmans, comme les exégètes des autres religions, n'ont-ils pas manqué de souligner le caractère providentiellement âpre et revêche de la Révélation, caractère qui s'oppose, non à la perfection du langage bien entendu, mais à l'opinion de ceux qui soutiennent la sublimité formelle et pour ainsi dire « massive » du Livre révélé [1] ; il y a en effet dans le style koranique quelque chose comme une volonté bien arrêtée de ne pas faire de la poésie, ce qui n'empêche pas certains passages d'atteindre la plus puissante beauté d'expression.

Le caractère non-humain du Koran se dévoile sans doute dans certains passages plus directement que dans d'autres, notamment dans les sourates eschatologiques de la Mecque ou dans des passages tels que le verset du Thrône (II, 255) ou celui de la Lumière (XXIV, 35), mais les zélateurs auxquels nous pensons entendent précisément étendre la sublimité divine sensible aux stipulations du droit civil, et d'ailleurs la distinction que nous venons d'établir entre les degrés d'expressivité ne résoud pas cette question fondamentale : y a-t-il un style de langage qui soit nécessairement divin, ou autrement dit, y a-t-il des critères formels ou littéraires pour la provenance divine d'un texte ? Le problème est au fond le même que celui de la beauté surhumaine — et éventuellement miraculeuse dans ses effets — de

(1) Le sublimisme dont il s'agit ne reste d'ailleurs pas sans conséquences : ainsi il donne lieu, dans une certaine psalmodie « spécialisée » du Koran, à une curieuse sursaturation, une idolâtrie du son qui fait perdre à la lecture sa transparence spirituelle aussi bien que son harmonie sonore.

l'*Avatâra*[1] : s'il s'agit uniquement de beauté plastique, le visage et le corps du Messager céleste ne peuvent être ni plus ni autre chose que des sommets de beauté humaine et raciale, — sommets sans doute rarissimes ou même uniques par leur originalité faite d'impondérables, — et ce n'est qu'avec l'âme, l'expression, les attitudes, qu'apparaîtra la beauté strictement surhumaine ; il n'y a pas de perfection monstrueuse, — c'est-à-dire violant la norme[2], — dans le Messager divin pas plus que dans le Message. Si les quelques sceptiques arabes qui tentèrent d'imiter le Koran échouèrent, ce n'est pas tant à cause d'une impossibilité littéraire qu'à cause d'une réalité surnaturelle rendant vains leurs efforts, et cela d'autant plus infailliblement qu'ils étaient des musulmans, « de droit » sinon « de fait » ; leur péché fut celui de Prométhée, d'Icare, des titans. Et cela est un ordre de choses dont une critique littéraire, tant orientale qu'occidentale, ne saurait rendre compte[3].

⁂

Pour lire sans difficultés un Livre sacré, il faut avoir conscience — entre autres — des associations d'idées qu'évoque tel mot dans telle langue, et des métonymies qui y sont en usage ; et ceci nous amène

(1) La tradition relève ce trait surtout dans les cas de Krishna et du Bouddha ; dans le cas de ce dernier, le rôle central de l'image sacrée en fait foi. Dans le Christianisme, l'importance des icones prouve la même réalité, non seulement pour le Christ, mais aussi pour la Vierge; quant à l'Islam, la beauté du Prophète est le sujet d'un dogme, et elle se reflète dans le culte général de la beauté des choses et de l'âme : la générosité de l'homme doit pouvoir se reposer dans l'harmonie des choses, celle-ci doit être un miroir de celle-là.

(2) Et n'oublions pas que la norme est par définition divine.

(3) A cette occasion, nous ferons remarquer ce qui suit : supposons un instant que le Koran fasse partie de la Bible et qu'il ait été rédigé quelques siècles avant notre ère : il n'y a aucun doute qu'il se trouverait des « critiques » pour soutenir que le Koran a été rédigé à différentes époques, donc par différents auteurs, et que tels passages sont beaucoup plus récents que la tradition ne le prétend, sans parler des interpolations tardives des copistes, argument inévitable dans l'arsenal des « exégètes » démolisseurs des Ecritures.

à la distinction suivante : il est des Ecritures sacrées où la langue originale est d'une importance capitale, d'où l'interdiction plus ou moins expresse de les traduire pour l'usage canonique, — c'est le cas de la Thora, du Koran, du Véda, et cela pourrait l'être du Tao-Té-King, — et il en est d'autres où tout le sens se livre dans les images, dans l'expression directe de la pensée, — c'est le cas de l'Evangile et des Livres bouddhiques, — et où les traductions en langues populaires, mais nobles, sont même traditionnellement prévues. Nous disons « en langues nobles » pour souligner que les langues occidentales modernes ont perdu cette qualité par quelques siècles de mentalité profane et de bavardage littéraire ; ayant perdu, dans leur substance même, le sens du sacré, elles sont loin d'être aptes à rendre les Ecritures selon ce qu'exigent les réalités spirituelles, psychologiques et liturgiques ; et nous parlons de « traductions traditionnellement prévues » pour rappeler que la possibilité de traduire l'Ecriture se trouve déjà préfigurée dans le « don des langues » et, pour ce qui est du Bouddhisme, dans le parallélisme originel entre le pali et le sanscrit ; mais une fois devenue liturgique, la langue est cristallisée et ne change plus, même si elle se modifie dans l'usage profane [1]. Il faut relever ici le fait que ces deux formes de la Révélation, la bouddhique comme la chrétienne, se fondent sur une humanisation du Divin, — Divin impersonnel dans le premier cas et personnel dans le second, — tandis que dans les traditions judaïque, islamique et hindoue, la Révélation prend avant tout, et essentiellement, la forme d'Ecritures ; l'avatârisme hindou n'y change rien, car le Véda est avant les

(1) Comme l'a écrit Joseph de Maistre, « toute langue changeante convient peu à une religion immuable. Le mouvement naturel des choses attaque constamment les langues vivantes; et sans parler de ces grands changements qui les dénaturent absolument, il en est d'autres qui ne semblent pas importants, et qui le sont beaucoup. La corruption du siècle s'empare tous les jours de certains mots, et les gâte pour se divertir. Si l'Eglise parlait notre langue, il pourrait dépendre d'un bel esprit effronté de rendre le mot le plus sacré de la liturgie, ou ridicule, ou indécent. Sous tous les rapports imaginables, la langue religieuse doit être mise hors du domaine de l'homme. » (*Du Pape*, Livre I, ch. XX.).

avatâras, ce ne sont pas ceux-ci qui révèlent le *Sanâtana-Dharma*, ou qui le créent pour ainsi dire.

La compréhension détaillée de la Thora, du Koran et des Livres brahmaniques présuppose la connaissance, non seulement des associations d'idées qu'évoque tel terme hébreu, arabe ou sanscrit, mais aussi des propositions implicites et sous-entendues, que fournissent précisément les commentateurs, soit par science soit par inspiration ; quant au symbolisme, si important dans toutes les Ecritures sacrées, y compris l'Evangile, il faut distinguer entre un symbolisme direct, entier et essentiel et un autre indirect, partiel et accidentel. Quand Jésus en priant lève les yeux vers le ciel, le symbolisme est direct, car le ciel ou le « haut » représente par sa situation spatiale, aussi bien que par sa nature cosmique, la « dimension divine » ; mais quand, dans la parabole du semeur, les oiseaux qui enlèvent la semence signifient le diable, le symbolisme est tout indirect et provisoire, car ce n'est qu'en tant qu'ils enlèvent la semence et voltigent dans tous les sens que les oiseaux, qui en eux-mêmes symbolisent au contraire les états célestes, peuvent assumer cette signification négative. Il faut noter ici également un autre cas, celui du symbolisme à la fois partiel et direct : le Koran compare le braiment de l'âne à la voix de Satan, mais l'âne en lui-même n'est pas en cause, bien que son cri ne soit jamais susceptible d'une interprétation bénéfique [1]. Ces divers degrés de symbolisme sont très fréquents dans la Loi de Manou, qu'il est impossible de comprendre en détail sans connaître les ramifications implicites des divers symboles.

(1) C'est à une ânesse — celle de Balaam — que Dieu donna la parole, et c'est un âne qui porta la Vierge et l'Enfant lors de la fuite en Egypte, et le Christ lors de son entrée triomphale à Jérusalem; et rappelons que l'âne porte sur le dos le dessin d'une croix. L'âne symbolise l'humilité, par contraste avec la superbe princière du cheval, et il incarne en effet, à côté de son noble congénère, le caractère paisible, modeste et touchant — et voisin de l'enfance — des créatures sans gloire, mais néanmoins bonnes; quant au braiment, il semble manifester l'ambition d'égaler le hennissement, comme s'il y avait là la marque caricaturale de la tentation des petits de jouer aux grands, donc du péché d'orgueil. On peut admettre que l'âne de la crèche ait la signification d'une présence pro-

Pour le lecteur non averti, bien des passages des Ecritures renferment des répétitions surprenantes et des pléonasmes, à moins qu'ils ne soient même tout à fait inintelligibles ou apparemment absurdes. Ainsi par exemple le Koran dit d'Abraham : « Nous (*Allâh*) l'avons choisi en ce monde-ci, et en vérité, il est dans l'au-delà parmi les justes » (II, 130) ; on peut se demander ce qu'est la fonction de cette seconde proposition, qui est pourtant l'évidence même. Or cette précision est rendue nécessaire par l'énonciation précédente : « dans le monde » ; si l'Ecriture disait uniquement : « Nous l'avons choisi », il serait inutile de préciser quoi que ce soit ; mais puisqu'elle dit « dans le monde », elle est obligée, afin d'éviter que cette précision soit interprétée dans un sens limitatif, d'ajouter « et dans l'au-delà » [2]. Cela était d'autant plus indispensable, au point de vue islamique, que le Christianisme situait Abraham dans les « limbes des pères » et que Jésus s'était présenté comme « antérieur » à ce Patriarche [1].

Autre exemple : Jésus dit (III, 49) : « Je vous annoncerai ce que vous mangerez et ce que vous amasserez dans vos demeures » ; ce passage fait allusion, d'abord à l'Eucharistie, et ensuite à l'amassement d'un trésor dans l'au-delà [2], deux éléments essentiels du message christique ; or ce sont là des associations d'idées qui ne s'imposent guère au premier abord et à la simple lecture. Un passage analo-

fane, sinon maléfique, — eu égard au braiment et à la réputation d'entêtement, — mais selon une autre interprétation somme toute plus adéquate, et corroborée par la Légende Dorée, il représente ici la présence des petits et des humbles, ceux qui sont méprisés du monde tout en étant agréés par le Seigneur.

(2) Ce verset n'est pas sans rapport avec le suivant : « Nous montrâmes à Abraham le royaume des cieux et de la terre afin qu'il fût de ceux qui possèdent la certitude » (VI, 75), les « cieux » signifiant à la fois les astres et les mondes célestes ou, d'après Ghazzâli, la « vision intérieure ».

(1) Ce que le Christ fit en tant que manifestation actuelle et concrète du Logos, et centrale pour un monde donné.

(2) « Vendez ce que vous avez, et donnez-le en aumône. Faites-vous des bourses qui ne s'usent pas, un trésor dans les Cieux qui ne s'épuise pas, où ni voleur n'approche ni mite ne détruit. Car là où est votre trésor, là aussi sera votre cœur. » (*Luc*, XII, 33 et 34).

gue est celui-ci : « Jésus, fils de Marie, fit cette prière : Notre Seigneur, fais-nous descendre une table du ciel ; qu'elle soit un festin pour le premier et le dernier d'entre nous, et un signe de ta puissance... » (V, 114). Ici encore, nous avons une allusion à l'Eucharistie ; quant aux mots « le premier et le dernier », ils désignent respectivement le saint et l'homme à la vertu suffisante, et aussi, sous un rapport différent, le gnostique et le simple croyant ; la suite du passage contient une menace divine contre les indignes, — qui seront châtiés « d'un châtiment dont Je (*Allâh*) ne châtierai personne de par les mondes », — ce qui rappelle la menace analogue de saint Paul : « Celui qui mangera de ce pain sans en être digne, mangera sa propre condamnation. » (I *Cor. XI*, 27-29).

Sur un tout autre plan et dans un passage concernant le pèlerinage (II, 198), le Koran fait remarquer, à la stupéfaction du lecteur non averti, que « ce n'est pas un péché pour vous si vous recherchez quelque faveur de votre Seigneur », ce qui signifie : il vous est permis pendant le pèlerinage de gagner quelque subsistance en faisant du commerce ; il suffisait de le savoir, mais ce sens ne ressort nullement du mot à mot. D'un ordre analogue est la difficulté suivante : « Il n'y a pas de péché, pour ceux qui croient et font les bonnes œuvres, dans ce qu'ils ont mangé, s'ils craignent Dieu et sont croyants, et font les bonnes œuvres, et de nouveau craignent Dieu et croient, et encore Le craignent et s'efforcent dans le bien... » (V, 93). Ce qui signifie globalement que chez les vrais croyants, il ne reste aucune trace du mal qu'ils ont pu faire par ignorance avant la révélation de la prescription correspondante ou avant leur entrée en Islam ; ou encore : chez ceux des vrais croyants — non des hypocrites — qui moururent avant cette révélation. Quant aux répétitions contenues dans ce passage, elle se réfèrent, d'après les commentateurs, aux divisions du temps, — passé, présent, avenir, — et aussi aux degrés d'application — moi, Dieu, le prochain — de nos devoirs moraux et des attitudes spirituelles qui s'y réfèrent. Mais ce verset a également un sens à la fois plus littéral et plus général, et alors il signifie qu'en cas de circonstances exceptionnelles, les prescriptions alimentaires sont subor-

données aux principes intrinsèques, c'est-à-dire que l'observance de ceux-ci peut compenser au besoin l'inobservance de celles-là.

Un détail qui peut étonner dans le Koran, c'est que souvent, et sans transition ni rapport logique, on ajoute à une stipulation légale quelconque une tournure comme celle-ci : « Et *Allâh* est puissant, sage. » C'est que le Koran comporte pour ainsi dire plusieurs « couches » superposées ; après l'énonciation d'une chose temporelle, le voile de la contingence se déchire et le fond immuable réapparaît.

Mais, demandera-t-on, si la lecture — ou plutôt la compréhension — du Koran est chose tellement ardue et précaire, même pour les hommes sachant l'arabe, commet l'Islam peut-il gagner de nombreux adeptes parmi des peuples ne sachant pas cette langue, et aussi éloignés des Arabes que le sont les Nègres, les Chinois, les Malais ? C'est que l'Islam se répand, non par la lecture du Koran, mais par sa manifestation humaine, spirituelle, psychologique et sociale : si des Noirs d'Afrique embrassent la religion musulmane, c'est parce qu'ils observent le genre de vie des croyants, les voient prier, entendent le chant du muezzin, constatent une certaine générosité commune et la sérénité des hommes pieux ; c'est ensuite seulement qu'ils apprennent le minimum d'arabe exigé pour la prière canonique. L'immense majorité des Musulmans non arabes ne sauront jamais lire le Koran ni à plus forte raison apprécier ses qualités littéraires ; ils vivent dans l'effet sans connaître la cause. On comprendra l'importance, en Islam, des oulémas, si l'on sait qu'ils sont les dépositaires et pour ainsi dire les réservoirs, non seulement des sentences du Koran — très souvent sibyllines (1) — mais aussi, et surtout, des significations implicites puisées soit dans la sounna, soit dans les commentaires traditionnels.

1. Ce caractère appartient bien davantage aux versets « paraboliques » (*mutashâbihât*) qu'aux versets « confirmés » (*muhkamât*) qui, eux, constituent la « Mère du Livre » (*Umm el-Kitâb*); les premiers contiennent des sens multiples, et les seconds, un seul sens; celui-ci peut comporter des gradations, mais elles sont parallèles et non divergentes. La « Mère du Livre » est en somme l'ensemble des dogmes, puis des prescriptions et interdictions essentielles.

Certaines énigmes du Koran résultent d'une intention purement métaphysique : « Ne regardes-tu pas vers ton Seigneur, comme Il étendit l'ombre ? Et s'Il l'avait voulu, Il l'aurait rendue immobile. Ensuite Nous (*Allâh*) avons créé le soleil afin de la démontrer (Nous avons fait du soleil son indication). Puis nous l'avons contractée d'une saisie facile. » (XXV,45) — Dans ce passage, ce qui frappe de prime abord, c'est que l'ombre n'est pas décrite comme indiquant, par son mouvement, celui du soleil, mais que le soleil « démontre » l'ombre ; selon certains exégètes, cela signifie — ou confirme — le fait que Dieu est la cause directe de tout phénomène, qu'il n'y a donc pas de causes intermédiaires (1) ; d'autres rapportent le terme « ombre » (*zhill*) (2) au crépuscule, à la clarté sans soleil : c'est l'heure qui correspond à l'état paradisiaque (3), exempt à la fois de ténèbres et des brûlures du soleil. Enfin, selon une autre interprétation du verset (4), l'ombre signifie l'existence relative qui est une absence d'Etre ou un néant (*'adam*), comme l'ombre est une absence de lumière ; or l'existence relative (5) ne peut être connue qu'en vertu de l'Etre absolu (6) qui, lui, correspond ici au soleil (7).

Un passage du Koran que nous aimerions mentionner encore est le suivant : quand Satan dit qu'il séduira les hommes « de devant et de derrière, de leur

(1) Voir à ce sujet la formulation de Fudâli, citée dans *Les stations de la sagesse* (Paris 1958) p. 87.

(2) Le sens de ce mot se distingue de celui de *zhulmah*, « ténèbre » ou « obscurité » et de celui de *fâï*, « ombre projetée ».

(3) Les « compagnons de droite » (les sauvés) seront « parmi des jujubiers sans épines et des acacias alignés, dans une ombre étendue... ». (LVI, 27-30).

(4) Mentionnée, comme les précédentes, dans la célèbre compilation *Rûh el-Bayyân*.

(5) C'est là un pléonasme, mais nous l'employons pour plus de clarté.

(6) Ou « relativement absolu », selon une nuance métaphysique fort importante que nous avons relevée plus d'une fois.

(7) Quelqu'un nous a fait remarquer qu'en symbolisme soufique, la création de l'ombre précède celle de la lumière, car l'ombre — la négation de l'Etre ou l'ignorance — représente la relativisation, la manifestation, ou l'objectivation première, de l'Essence.

droite et de leur gauche » (VII, 17), les commentateurs font remarquer que ni le haut ni le bas ne sont mentionnés et concluent que ce verset exprime à sa manière la limitation du pouvoir satanique ; or les deux dimensions inviolables dont il s'agit sont en somme la « grandeur » et la « petitesse », c'est-à-dire les « extrêmes qui se touchent » : l'homme est sauvé, soit parce qu'il reste « petit » comme un enfant, soit parce qu'il s'élève au-dessus des choses comme un aigle (1). Les deux positions peuvent et doivent du reste se combiner, comme l'indique par exemple le nom de Lao-Tseu, « Enfant-Vieillard » ; en d'autres termes, on doit être à la fois « trop petit » et « trop grand » pour le mal (2) ; le type même du pêcheur prométhéen ou titanesque, c'est l'adulte passionné et ambitieux qui, n'étant ni enfant ni vieillard, n'a ni l'innocence humble et confiante des petits ni la sagesse détachée et sereine des grands. Mais la « hauteur » est aussi la Vérité adamentine, comme la « profondeur » est l'inaltérable nature des choses ; le démon n'a de prise ni sur l'incorruptibilité du pur Connaître, ni sur l'innocence du pur Etre.

***

Il peut y avoir dans les Textes sacrés des antinomies symbolistes ou dialectiques, mais non des contradictions ; c'est toujours la différence de point de vue et d'aspect qui fournit la clef, même dans des cas comme celui des récits évangéliques divergents : par exemple, quand selon saint Luc l'un des larrons est mauvais et l'autre bon, il s'agit de toute évidence de la simple opposition entre le mal et le bien, l'in-

(1) Le même passage affirme que la plupart des hommes sont ingrats, soulignant ainsi que ce qui attire l'homme dans les filets du démon est le manque de gratitude envers Dieu, ce qui serait susceptible de bien des développements. C'est en effet par une sorte d'ingratitude — ou par mille sortes d'ingratitude ou d'inconscience coupable — que l'homme s'éloigne du Centre-Origine : c'est le don de l'existence, ou de l'intelligence, profané et dilapidé, et finalement foulé aux pieds.

(2) L'innocente petitesse des enfants n'a pas besoin de sagesse, mais la sagesse — étant une totalité — ne va pas sans cette petitesse.

croyance et la foi, le vice et la vertu (1) ; par contre, quand selon saint Matthieu et saint Marc les deux larrons injurient le Christ, ils s'identifient aux deux pôles du vice, le premier étant mental et le second moral ; ces deux pôles se retrouvent dans l'âme humaine, où le Christ apparaît comme l'intellect pur et, à un moindre niveau, comme la voix de la conscience, laquelle est un prolongement ou un reflet de l'intellect. Il y a du reste dans l'âme le bien et le mal comme tels, mais il s'y trouve également le mal masqué par des vertus et le bien gâché par les vices ; et notons que, si l'un des larrons était bon, il n'en était pas moins, en tant que larron, une injure pour le Christ, si bien que les récits de Matthieu et de Marc coïncident sous un certain rapport avec celui de Luc ; mais c'est en tout cas la version de Luc qui prime, là où l'alternative se pose, car la Miséricorde l'emporte sur la Rigueur (2).

Ce genre d'interprétation — dont on trouve, du côté chrétien, les prémices chez Origène, saint Ambroise, saint Augustin, Cassien, saint Grégoire et d'autres — est profondément ancré dans la nature des choses et se retrouve, par conséquent, dans tous les climats traditionnels ; mais ce qui importe ici, c'est que bien des images contenues dans les Ecritures sacrées resteraient inintelligibles sans leur transposition sur les plans métaphysique, macrocosmique ou microscosmique (3).

(1) Tauler compare la crucifixion du premier larron au vain repentir des gens qui mettent toute leur foi dans les austérités extérieures et les pénitences orgueilleuses, lesquelles ne leur apportent que la damnation en échange de leurs souffrances ; c'est là le « zèle d'amertume » dont parle saint Benoît. La seconde croix est celle du pécheur réellement détourné du monde : il a tout sacrifié pour Dieu et accepte joyeusement les souffrances méritées par ses péchés, avec la ferme espérance en l'amour et la miséricorde de Dieu. La croix centrale est celle de l'homme parfait qui a choisi de suivre le Christ en toutes choses, et qui doit être crucifié dans la chair afin d'atteindre la « croix de la nature divine du Christ ». Au point de vue du symbolisme hermétique, cette image s'identifie au caducée, où l'axe central ou l'« arbre du monde » comporte deux cycles, un ascendant et un descendant, ce qui est en rapport avec la *janua coeli* et la *janua inferni*, et aussi, en termes hindous, avec le *déva-yâna* et le *pitri-yâna*.

(2) C'est l'inscription du Throne d'*Allâh* : « En vérité, Ma Miséricorde précède Ma Colère. »

(3) Il y aussi, chez les sectaires modernisants, une pseudo-

Contrairement à ce qu'on admet aujourd'hui, les hommes de l'antiquité n'étaient nullement aveugles sur les étrangetés du mot à mot scripturaire : Origène a fort bien remarqué qu'un soufflet se donne de la main droite sur la joue gauche, qu'il est donc surprenant que le Christ enjoigne de tendre la joue gauche après la droite, et non l'inverse (1) ; ou encore que les yeux regardent ensemble et non séparément un même objet, qu'il est donc impossible de prendre à la lettre le conseil du Christ d'arracher l'œil droit qui aurait regardé avec concupiscence, sans parler du fait que le conseil lui-même ne peut s'entendre littéralement, et ainsi de suite. De même encore, Origène fait remarquer que, s'il est des Israélites « selon l'esprit », il doit y avoir aussi des Egyptiens et des Babyloniens « selon l'esprit », et que les paroles bibliques concernant le Pharaon ou Nabuchodonosor ne peuvent toutes s'appliquer aux monarques portant ces noms ; il en est par conséquent qui ne s'appliquent qu'aux seuls « types » que ces noms désignent (3).

exégèse diabolique, telle l'affirmation, de la part des Ahmadiyah de Lahore — hérésie fondée au XIXe siècle — que la « résurrection des morts » signifie l'actuel « réveil des peuples » ! Ce qui est deux fois faux, premièrement parce que la résurrection concerne les morts et non les vivants et qu'elle a lieu au Jugement Dernier, et deuxièmement parce que les peuples ne se réveillent pas, pour dire le moins; ce qui se réveille est bien autre chose. — Tout à fait du même ordre sont ces exégètes chrétiens dont le seul souci est d'aplatir et de vider l'Écriture, de « psychologiser » par exemple les anges, qui en réalité sont des êtres parfaitement objectifs et concrets, tout en étant en même temps des « états supérieurs », différence qui équivaut à celle entre la fonction bodhisattvique et le niveau nirvânique correspondant.

(1) L'Evangile indique une hiérarchie logique et morale et non une succession de situations physiques.

(2) Ici, le sens logique et moral est des plus évidents, malgré l'impossibilité physique de l'image.

(3) D'une manière analogue, mais sur un tout autre plan, quand Jésus déclare que « nul n'arrive au Père si ce n'est par Moi », il s'agit, non seulement de « tel Logos », mais aussi du « Logos comme tel », donc de toute manifestation illuminatrice et légiférante du Verbe éternel. La vérité intrinsèque des grandes révélations de l'humanité nous obligent du reste à cette conclusion, exactement comme d'autres faits objectifs nous obligent à interpréter — donc à délimiter — tels passages scripturaires, par exemple l'interdiction de tuer ou l'injonction de tendre la joue gauche, auxquels nul ne donne une portée inconditionnelle ou absolue.

*
* *

En ce qui concerne les apparentes contradictions des Textes sacrés, nous citerons encore cet exemple tiré de la *Bhagavadgîtâ :* « Par Moi tout cet univers se trouve pénétré, Ma forme restant (toutefois) non manifestée ; tous les êtres habitent en Moi, (mais) Je n'habite pas en eux. Et ces êtres n'habitent pas davantage en Moi ; regarde mon divin *yoga !* Soutenant tous les êtres sans habiter en eux, — c'est là mon Soi (*Atmâ*), la cause des êtres. » (IX, 4 et 5). On pourrait croire qu'il y a là une contradiction flagrante, mais les rapports envisagés diffèrent évidemment d'une phrase à l'autre, comme l'explique Shankara dans son commentaire : « Aucun être privé (par hypothèse) du Soi ne pourrait devenir un objet d'expérience ; ils habitent donc en Moi, c'est-à-dire qu'ils existent par Moi, le Soi... Je suis certainement l'Essence ultime même de l'éther... Mais ces êtres — en commençant par *Brahmâ* (pour descendre jusqu'aux créatures les plus infimes) — n'habitent pas en Moi.. La *shruti* parle du non-attachement du Soi, voyant qu'Il est sans rapport avec aucun objet : vide (de la condition limitative) d'attachement, Il n'est jamais attaché. » *Atmâ* ne peut comporter dans sa nature infinie des facteurs d'attachement, donc de limitation (1).

Parfois, les divergences dans les textes sacrés — et *a fortiori* entre des Textes de provenance diverse — sont plus ou moins comparables à celle qui oppose l'astronomie exacte à celle de Ptolémée, la première

(1) Nous nous permettrons de faire remarquer ici, en passant, que l'Européen se sent plus proche à certains égards de la mentalité des Hindous que de celle des Arabes, mais que sous d'autres rapports il est au contraire plus proche des Arabes et de l'Islam — même s'il ne l'avoue pas — que des Hindous et du Brahmanisme; la première affinité s'explique par le fait que l'Europe, à d'infimes exceptions près, est aryenne, — ce qui n'est pas qu'une question linguistique, et il n'y a d'ailleurs pas de langage sans mentalité correspondante, — tandis que la seconde affinité s'explique par le fait que l'Europe, étant chrétienne avec des minorités juives et musulmanes, est spirituellement sémite, du moins par atavisme. Cette remarque n'est pas tout à fait sans rapport avec la question générale qui nous préoccupe présentement.

étant soutenue par la nature objective, mais en quelque sorte « extra-humaine », des faits, et la seconde par l'expérience humaine forcément limitée, mais symboliquement et spirituellement adéquate, parce que « naturelle » (1) ; une perspective spirituelle peut, dans tel cas particulier, opter pour l'une ou l'autre des solutions — analogiquement parlant — suivant sa logique interne et l'opportunité qui en résulte. Par exemple, dans la divergence foncière qui oppose les thèses chrétienne et musulmane sur la fin terrestre de Jésus, il y a un mystère dont l'Evangile ne rend pas explicitement compte et dont chacune des deux thèses transmet providentiellement un aspect en quelque sorte extrême, suivant les exigences ou intérêts de la spiritualité respective (2).

La plus grande divergence possible, en ce domaine, est sans doute celle qui oppose le non-théisme — ou le nirvânisme — des Bouddhistes au monothéisme des Sémites, le premier se fondant sur le caractère onirique et impermanent du cosmos en connexion avec l'apparence négative ou « vide » de la Réalité absolue, et le second sur la réalité d'expérience du monde et sur la manifestation positive et active du Principe créateur ; ces définitions, aussi insuffisantes qu'elles

(1) Notons en passant que l'Inde traditionnelle admet à la fois la terre plate et la terre sphérique : tandis que pour les *Pûranas*, la terre est un disque supporté par Vichnou comme tortue, elle est pour le *Sûrya-Siddhânta* une sphère suspendue dans le vide.

(2) Le docétisme et le monophysisme ont présenté divers aspects de ce mystère; nous disons des « aspects », car la question est plus complexe et il est même plus que probable qu'elle soit insoluble en termes terrestres; c'est en tout cas ce mystère qui explique, d'une part l'héroïsme surhumain et surnaturel des martyrs intégrés dans la nature du Christ, et d'autre part — sur un tout autre plan — la profusion des doctrines divergentes ayant trait à cette nature, dès les origines du Christianisme. Mais il ne faut pas perdre de vue, d'un autre côté, que le passage koranique dont il s'agit peut avoir — ou a nécessairement — un sens qui concerne un « type spirituel » et non un personnage historique, et qu'il est parfois difficile, et peut-être même impossible, de savoir où se trouve, dans un passage scripturaire de ce genre, la limite entre l'histoire et le symbolisme; il en est ainsi notamment dans des cas où le sens littéral est indifférent pour l'« Intention divine » relative à telle Révélation, et au point de vue où doit se placer la religion envisagée.

puissent être à certains égards, illustrent à leur façon la non-contradiction — ou la cohérence profonde — de la Révélation universelle (1).

Mais nous pouvons nous arrêter là, car notre intention était surtout de montrer que les déficiences apparentes des Livres sacrés sont en réalité des synthèses ou des ellipses, et aussi de souligner que, pour etre dans la vérité ou dans l'orthodoxie, point n'est besoin de trouver sublime ce qu'on n'est pas en mesure de comprendre et par conséquent d'apprécier ; pour être respectueux sans hypocrisie et sincère sans irrespect, il suffit de savoir que la Parole divine est nécessairement parfaite, que nous soyons actuellement capables de le constater ou non. Quoi qu'il en soit, comme il est impossible de faire de Textes sacrés le sujet d'une démonstration somme toute secondaire sans briser le cadre de celle-ci, — car les contenus d'un tel exposé ouvrent des horizons qui nous éloignent singulièrement de notre intention première, — nous voudrions terminer par une citation qui ramène la question à son essence et en même temps excuse notre entreprise : « Dis : si la mer était de l'encre pour écrire les Paroles de mon Seigneur, la mer s'épuiserait avant que ne soient épuisées ces Paroles, même si Nous (*Allâh*) lui ajoutions, pour l'augmenter, une autre mer. » (*Koran, XIX*, 109) (2).

Frithjof SCHUON.

---

(1) Comme nous l'avons fait remarquer ailleurs, le « théisme » se retrouve d'une certaine manière, sous la forme de l'Amidisme notamment, dans le cadre du Bouddhisme pourtant « non théiste », et ce « non-théisme » se retrouve à son tour dans la conception de l'« Essence impersonnelle » de la Divinité dans les ésotérisme monothéistes, (*Images de l'Esprit*, Paris 1960; chap. *Sur les traces du Bouddhisme*).

(2) De même : « Et si tous les arbres de la terre étaient des calames et que la mer fût de l'encre, et qu'il s'y ajoutât encore sept autres mers, les Paroles d'*Allâh* ne s'épuiseraient point; en vérité, *Allâh* est puissant et sage. » (XXXI, 27).

UNE FORME EXOTIQUE DE L'ERREUR SPIRITE : LE CAODAISME

Un très sérieux historien des Missions catholiques en Asie suggérait, il y a peu, que leur relatif succès au Viet-Nam et leur total échec dans les pays voisins pourrait bien être une question de discernement (1). A quoi nous avions objecté — sans même relever le caractère désobligeant d'une telle opinion — qu'elle s'accordait assez mal avec la flambée du Caodaïsme, lequel avait fait, en Cochinchine, plus d'adeptes en trente ans que le Catholicisme en trois siècles... En vérité, nous savons bien qu'il s'agit d'autre chose, Cambodge, Laos ou Thaïland étant fermement attachés au Bouddhisme Hinayâna, tandis que le Viet-Nam, teinté de Confucéisme mais sensible à l'impact occidental, n'est réellement attaché à rien : c'est la « disponibilité », justement, qui tend à obscurcir le discernement.

Qu'est-ce donc que le phénomène caodaïste ? Comment et dans quel contexte s'explique-t-il ? Quels sont ses origines, ses moyens et ses buts ? C'est ce que nous nous proposons d'examiner ici, les manifestations les plus déroutantes du désarroi spirituel d'une Asie en mutation ne pouvant nous laisser indifférent.

Le Caodaïsme se définit lui-même comme « bouddhisme rénové » — ce qu'il n'est à aucun degré —, comme « spiritisme vietnamien » — l'assemblage des deux termes constituant une équivoque beaucoup plus qu'une contradiction —, enfin comme « religion nouvelle » — ce qui laisse aussitôt soupçonner la

(1) *Les origines du Clergé viêtnamien*, par Nguyên-huu-Trong, thèse de doctorat en théologie (Saigon, 1959).

contrefaçon. Une définition plus précise consisterait à dire qu'il s'agit d'une pseudo-religion fondée sur des « révélations » spirites assez opportunistes pour se mettre au service d'une volonté de puissance essentiellement temporelle. Et c'est bien ce qui — à notre époque du moins, car il en fut autrement à ses origines — le signale à l'attention de l'Occident.

***

Le peuple vietnamien est-il, comme on le dit parfois, « religieux ? (2). Si les « élites » urbaines s'occidentalisent à une allure croissante, et se déspiritualisent, le plus souvent, au même rythme, le geste quotidien conserve, dans le peuple des campagnes, une teinte rituelle certaine, encore qu'assez mal définie. On y est plus sensible au fait qu'à la doctrine. La « religiosité » s'y avère moins sentimentale qu'immédiate et pratique. L'influence des « trois religions » (les *tam giao*), venues de Chine à des époques diverses — le Bouddhisme en premier —, est générale mais superficielle et confuse (3). « La vraie religion des Annamites, écrit le P. Cadière, est le culte des Esprits » : ce qui doit s'entendre, non seulement du culte des divinités d'origine taoïste, telles les *Chu vi*, mais surtout d'une sorte d'« animisme » généralisé, de la perception mal différenciée d'influences psychiques ou spirituelles dans tous les phénomènes de la nature, dans tous les actes de la vie courante. Perception qui implique, soit cohabitation familière, soit crainte révérencieuse, et l'accomplissement d'actes rituels dont certains nécessitent l'intervention du bonze ou du sorcier — selon leur nature, et non selon l'obédience supposée des fidèles. On rejoint ici l'influence taoïste, dont le domaine d'élection s'étend à la géomancie et à la divination : c'est dire

(2) « ...Dans toutes les classes de la société, le sentiment religieux se manifeste de façon puissante et domine la vie tout entière . » (Léopold Cadière, *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens*, t. I, Saigon 1958).

(3) Il existe cependant un mouvement de renaissance bouddhique très récent, et de réelle importance.

que, si elle a pu s'exprimer en des sociétés secrètes relevant de la *T'ien-li houei* — et dont les initiateurs étaient d'ailleurs chinois —, elle se situe le plus généralement au niveau des astrologues de pagode et des sorciers de village, survivance des *phutuy* dont parle Matgioi (4).

Une autre dégradation du Taoïsme s'exprime dans l'usage multiforme des phénomènes « spirites », soit comme système de divination, soit comme distraction de bourgeoises désœuvrées, car la médiumnité paraît être, dans le second cas, surtout affaire de femmes (5).

Ce sens diffus, mais désorienté, du « sacré », se trouve être, bien entendu, exploité de toutes les manières possibles : par les prosélytismes religieux ou prétendus tels (6), par les ambitions politiques aussi, la constitution de groupements hiérarchisés sous un prétexte « mystique » assurant une possibilité commode de manœuvre et de pression. Double souci qui se combine en proportions diverses dans les « sociétés secrètes » nationalistes, puis dans ce qu'il est convenu d'appeler — à tort — les « sectes » : Caodaïsme et *Phât Giao Hoa-Hao* (7).

Il ne faut pas négliger non plus un phénomène commun à la Chine et au Viet-Nam de tous les temps : l'attrait du « messianisme ». René Guénon a conté l'extravagante histoire des « messies » théo-

(4) *Thây phù-thuy* (ch. *tai fou-chouei*) = « maitre de l'eau magique ». C'est ici l'occasion de remarquer que l'information et la terminologie de Matgioi sont exclusivement nord-viêtnamiennes.

(5) Cf. Maurice Durand, *Technique et Panthéon des médiums viêtnamiens* (Paris, 1959).

(6) Hors de ceux qui nous sont familiers, il nous a été donné d'assister en peu de temps à deux tentatives de cet ordre : l'une, extrêmement tapageuse, de la secte « adventiste » américaine, l'autre, plus discrète, de la Société Théosophique d'Adyar.

(7) Littéralement « Bouddhisme Hoa-Hoa », du nom du village natal de son fondateur : encore un « Bouddhisme rénové » où le Bouddha n'est qu'un prétexte. L'actualité récente montre que ni Bouddhistes, ni Catholiques n'échappent d'ailleurs entièrement à la tentation de constituer des groupes de pression politiques, voire, pour les seconds, politico-militaires.

sophistes et « néo-spiritualistes » (8). L'Extrême-Orient n'est pas en reste : il possède, entre autres, Tcheng-Kio, annonciateur de la « Grande Paix » sous les Han, Yang Lai-jou, fondateur de la *Tsai-li kiao,* Hong Sieou-ts'iuan, organisateur « inspiré » de la prodigieuse aventure *T'ai-p'ing ;* au Viet-Nam, le *Phât Thây Tay An,* ou « Maître bouddhiste de l'Ouest », le faux empereur descendu du ciel Phan-xich-Long, le *Dao-khung* (= bonze fou) Huynh-phu-So, fondateur des *Hoa-Hao,* l'un ou l'autre plus ou moins annonciateurs du *Minh Vuong,* le restaurateur de l'âge d'or (9). L'originalité du Caodaïsme sera de se contenter de la « révélation » d'« esprits désincarnés ».

***

Car tout commence en effet par une banale histoire de spiritisme, et se poursuit par la conjonction de cette histoire avec une seconde du même ordre.

Un paisible et digne administrateur, le *Phu* Ngô-van-Chiêu, s'ennuie à Phu-Quoc, une lointaine île du Golfe du Siam. Bien qu'il soit convenu d'en faire un « saint homme », ses biographes ne s'accordent pas sur son appartenance : Bouddhisme ? Taoïsme ? ou les deux à la fois ? Quoi qu'il en soit, le *Phu* Chiêu, qui n'ignore pas la littérature « néo-spiritualiste » française du moment, se livre au spiritisme et recrute de jeunes médiums. A la même époque — nous sommes en 1925-1926 —, les groupes occultistes et kardécistes se développent à Saïgon parmi les employés et les fonctionnaires de formation occidentale : la plus connue de ces « sectes » prend le nom de *Minh-Ly,* « Raison éclairée ». On y fait allégrement tourner les tables. L'un de ces groupes est mis en relation, par « révélation spirite », avec le *Phu* Chiêu, qui lui enseigne l'usage de la « corbeille

(8) *L'Erreur Spirite,* ch. VII.

(9) Ch. *Ming Wang,* l'« Empereur Ming » des sociétés secrètes, le Roi de Lumière. Des informations officielles chinoises datant de 1958 font état de la répression de nouvelles tentatives « messianiques », développées dans le cadre de la résistance à l'institution des « communes du peuple ».

à bec » (10), et lui permet d'identifier l'« esprit » balbutiant « A..A..A.. » dont il reçoit des messages, à celui que Chiêu nomme *Cao-Dai* « Trône élevé », « Haut Palais »), et qu'il considère comme une manifestation immédiate de l'Etre Suprême.

Simultanément, un industriel de réputation douteuse, Lê-van-Trung, Chevalier de la Légion d'Honneur et membre du « Conseil colonial », est mis en rapport avec les « minhlistes » et se convertit miraculeusement à la vertu. Le premier noyau caodaïste est ainsi formé qui, après l'effacement du timide Chiêu au profit de Trung, aboutira à la déclaration légale du 7 octobre 1926. Le *Dai-dao tam-ky-phô-dô*, « Grande Voie de la troisième délivrance », ou de la « troisième amnistie » (11), prendra véritablement allure « ecclésiale » lors de la fête célébrée à Tay-Ninh en novembre 1926, et à laquelle seront invitées les plus hautes autorités coloniales, ainsi qu'un représentant du spiritisme français, le Capitaine Monet.

Avant d'en arriver à la deuxième partie de l'histoire caodaïste, ouvrons deux parenthèses : pourquoi cet apparent agrément des autorités françaises ? Pourquoi Tay-Ninh, où le siège sera définitivement transféré en 1927 ?

Nous avons noté l'inspiration formellement occidentale du mouvement. Par ailleurs, nombre des personnalités citées comme lui ayant apporté leur appui sont des « libéraux » et des Maçons notoires, parfois de grade élevé. L'appartenance à la Maçonnerie occidentale, fort prisée à une certaine époque parmi les fonctionnaires locaux de l'administration coloniale, est possible dans le cas de Chiêu, pratiquement certaine dans celui de Trung. La rencontre du spiritisme et de la Maçonnerie a des précédents : Benjamin Franklin, Allan Kardec lui-même. L'idéal

(10) Ce bizarre instrument de communication spirite a des précédents locaux : les Taoïstes pratiquent la divination à l'aide, soit du « pinceau spirite », soit d'une baguette en T traçant des signes sur un plateau de sable. Seule la forme de la « corbeille » ou « crible » (*co*) est différente, le manche pourvu d'un stylet rappelant la forme d'un phénix.

(11) Les deux premières étant celles du Bouddha et du Christ.

de « fraternité universelle » est ici partout affirmé. Le goût atavique de l'« occulte » se mêle sans grand discernement, mais avec un opportunisme certain, à l'humanitarisme radicalisant. On aperçoit donc la possibilité tout à la fois de substituer aux cadres traditionnels une nouvelle « élite » de formation occidentale et « scientiste » (le Caodaïsme sera toujours effectivement le refuge des petits cadres bourgeois aux ambitions déçues), et de contrôler la formation d'un nationalisme modéré qui se fonderait sur un universalisme de bon ton, et ferait échec au développement des influences « cléricales ». Bien entendu, ces illusions ne dureront guère, des documents officiels datés de 1934 en font foi.

Peut-être le choix de Tay-Ninh s'est-il seulement fondé sur la commodité des transactions immobilières. Il n'en demeure pas moins heureux : la « montagne bleue » qui domine la ville (986 m) se dresse de façon réellement saisissante dans un paysage verdoyant, mais uniformément plat, de bananiers et de cannes à sucre. Couverte de végétation, elle évoque les montagnes chevelues chères à toutes les organisations secrètes ou seulement clandestines de l'Extrême-Orient (12). Il émane toujours des montagnes boisées de puissantes influences « surnaturelles », le plus souvent concrétisées par des temples. Le nom vietnamien de la montagne de Tay-Ninh, *Nui Bà-den*, signifie « montagne de la Dame noire », « dame » que l'on a tenté d'identifier à Umâ. Les femmes s'y rendent en pèlerinage pour obtenir la fécondité. Les légendes cambodgiennes associent la Nui Bà-den et le proche Ba Phnom — site d'une ancienne capitale du Fou-nan où Maheshvara (= Shiva) « descendait sans cesse » — dans des joutes de construction entre hommes et femmes, dont les femmes sortent victorieuses par l'achèvement de la Nui Bà-den au lever — réel ou frauduleux — de l'Etoile du matin (13).

(12) Au Viêt-Nam : pagode de Nui-Cam, Montagne de l'Eléphant, Sept Montagnes. Cf. aussi notre *Légende des Hong*, in *Etudes Traditionnelles* n° 377. L'attaque d'une montagne par Yu-le-Grand consistait à en couper les arbres. (Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*).

(13) Cf. Evelyne Porée-Maspéro, *Etude sur les Rites agraires*

Ces quelques notes montrent assez l'importance du site choisi par Lê-van-Trung, grâce à l'assistance, il est vrai, de Cao-Dai parlant par le bec de la corbeille : si l'on ajoute que le site historique du Ba Phnom n'est pas sûr, il se pourrait même que les « descentes » de Cao-Dai répètent, au même endroit, celles de Shiva-Maheshvara... Trung et ses amis n'en attendaient pas tant.

***

Le premier souci de la nouvelle « religion », c'est le recrutement plus que la doctrine : au nombre de 247 le 7 octobre 1926, les adeptes sont 20 000 deux mois plus tard, près d'un demi-million dans les années qui suivent. Toutefois, les dissensions ne tardent guère : dès 1928, Pham-công-Tac crée, avec la *Pham-môn* (« Porte de Pham »), une sorte de dissidence interne dont le titre et les méthodes (notamment le « serment du sang ») marquent un retour à l'esprit des sociétés secrètes asiatiques, par opposition au positivisme officiellement affiché des spirites. En 1933, Lê-van-Trung est accusé par ses pairs de malversations diverses, et doit se retirer. Il se « désincarne » l'année suivante. Sa succession est à l'origine d'une confusion qui ne se résoudra jamais totalement. Bien que la secte de Bentre tente de lui opposer un « anti-pape », Pham-công-Tac devient le chef effectif du Caodaïsme, sans toutefois porter le titre de *Giao-tong* (« *Pape* »), qu'il ne détiendra jamais (14). On comptera jusqu'à onze sectes schismatiques, dont aucune, cependant, n'atteindra une réelle importance.

Les révélations spirites prennent, à partir de 1940, un tour suffisamment nationaliste pour que le Gou-

des Cambodgiens (Paris, 1962). Interprétation purement sociologique.

(14) Le « pontificat suprême » est curieusement réservé, depuis lors, à l'« esprit » Ly-thai-Bach, qui n'est autre que le célèbre poète chinois des T'ang, Li T'ai-po. Nommé « chef des deux pouvoirs » par le « concile » de novembre 1935, Tac s'est contenté du titre de « Supérieur », sans pourtant renoncer à l'appellation de « Sainteté »...

vernement général décide l'exil de Pham-công-Tac à Madagascar. Il n'en rentrera qu'en 1945, mais la continuité aura été maintenue par le *Giao-su* (« évêque ») Tran-quang-Vinh, qui constitue, sous la protection de l'armée nippone, le premier groupe armé : c'est ici l'origine de la phase la plus connue de l'histoire du mouvement : la constitution d'une féodalité militaire. En fait, si les sanglantes palinodies qui suivent paraissent entretenir la pire des équivoques, elles contribuent à la poursuite — habile, persévérante — de buts temporels qui n'ont jamais été dissimulés. Car si le *Giao-su* Tran-quang-Vinh atteint, dans ses écrits « doctrinaux », aux sommets de la logomachie occultiste (15), ses déclarations de principe sont sans ambiguïté : il s'agit de « faire du Caodaïsme une religion d'Etat, la religion nationale du Viet-Nam », avec toutes les conséquences que l'on devine. Accessoirement, d'étendre le prosélytisme à l'échelle du monde... (déclaration du 10 novembre 1946). De fait, le Caodaïsme obtient en 1947 la Présidence du Gouvernement de la République de Cochinchine (Dr Lê-van-Hoach), et en 1948 le Secrétariat à la Défense du Gouvernement central provisoire (M. Tran-quang-Vinh) (16). Le prosélytisme, de militant, est devenu militaire, et le nombre des adeptes passe probablement les deux millions. Malgré tout, les tentatives de rappel des dissidents au bercail, en 1945-46, n'ont abouti qu'à la constitution

(15) Quelques échantillons pris au hasard :
« Voici des signes fraternels, triangulaires et circulaires... »
« Ainsi les lignes sont des signes et des contre-signes et la compréhension des communions... »
« Aujourd'hui une forme-pensée fraternelle s'élance du Zénith de Tay-Ninh pour se transmettre psychique et cosmique au Zénith de Paris. Que les présentes lignes soient la condensation graphique de cette pensée, que je souhaite toute hiérarchisée en son harmonique égalitaire. On le verra, cette image ne porte en elle nulle contradiction insoluble (*sic*). » (Introduction à la *Constitution religieuse du Caodaïsme*, Paris, 1953).

(16) On remarque le caractère protéiforme du personnage, qu'il nous souvient avoir aperçu plus souvent dans la tenue de général de division que dans celle d'« archevêque ». Par ailleurs, nous pouvons assurer que certains des conseillers de la secte, parmi les plus éminents, n'avaient aucun rapport, ni avec le spiritisme, ni avec le culte de Cao-Dai.

d'une petite « Union caodaïste » rivale. Et si le « Saint-Siège » de Tay-Ninh est bien près de jouer à nouveau un rôle déterminant à la fin de la guerre, il échoue près du but : rivalités et défections successives de ses généraux, dispersion de ses troupes, occupation de Tay-Ninh, persécutions : Pham-công-Tac doit s'enfuir au Cambodge où il mourra en 1959 (17).

***

Il n'est pas aisé d'y voir clair dans les élucubrations doctrinales du Caodaïsme, mais assez facile de les caractériser. Car s'il est vrai, comme l'a souligné René Guénon, que les « révélations » du spiritisme ne reflètent que la mentalité des spirites, les interprètes de la corbeille à bec manquent manifestement de toute compétence métaphysique, voire parfois d'un niveau intellectuel moyen. Le résultat global se qualifie en deux mots : illusion et confusion.

Nous nous efforcerons d'examiner successivement la doctrine, le rituel et la hiérarchie, en nous excusant par avance du mélange de sacrilège et de bouffonnerie que constitue nécessairement un tel exposé.

La « révélation » de base est celle de novembre 1946 : « Le Souverain Suprême c'est Moi. Le plus antique des bouddhas c'est Moi. Çakyamuni c'est Moi. Jésus-Christ c'est Moi. Je prends maintenant le nom de Cao-Dai pour enseigner une nouvelle religion. » Celle du 13 janvier 1927 précise la notion des « Cinq branches de la Grande Voie » (*Dai-Dao*, ch. : *T'ai Tao*) : Confucianisme, culte des Génies,

(17) Rien n'est terminé pour autant à l'époque où nous écrivons : ni les ambitions, ni les divisions. Les Caodaïstes de Tay-Ninh sont de nouveau prêts à jouer un rôle de premier plan dans la politique nationaliste. Par ailleurs, les « Caodaïstes de Salut national » de Cao-trieu-Phat (ancienne secte de Bac-lieu), alliés aux communistes depuis 1945, ont opté pour le Gouvernement de Hanoï; et les Caodaïstes *Tien-Thien* (de feu Lê-kim-Ty) font partie du « Front National de Libération du Sud Viêt-Nam » (*Viêt-công*).

Christianisme, Taoïsme, Bouddhisme, celle de leur spécification, et de leur nécessaire retour à l'« unité primordiale ». A l'usage des Occidentaux, le « Seigneur zodiacal » Cao-tiep-Dao explique que « l'enseignement de Moïse est le bouton, celui du Christ la fleur, celui de Cao-Dai le fruit ». Mais à l'usage local, on insiste surtout sur le syncrétisme plus familier des *Tam Giao*. Syncrétisme est le maître-mot, et M. Tran-quang-Vinh n'hésite pas à parler d'« amalgame ». A noter que l'Islam n'est presque jamais cité (18). Mais « Sa Sainteté » Pham-công-Tac cite l'Evangile, et prétend rassembler sous la houlette de « bon pasteur » toutes les brebis égarées dans les particularismes doctrinaux (19). Hors cela, peu de précisions, et l'on n'éprouve pas le besoin, par exemple, de s'interroger sur la nature exacte de Cao-Dai, « Maître de l'Univers » et *spiritual telegraphist* bavard et bon enfant : « Etre », « esprit », voire « Personnage » (*sic*) (19 bis)... Son aspect peut être, selon les circonstances, christianisant ou taoïste : c'est Ngoc-Hoàng (ch. Yu-Hoang = Empereur de Jade), assisté de trois « Esprits Supérieurs » qui représentent assez curieusement les *Tam Giao* : Quan-Am (Kouan-Yin), Ly-thai-Bach (Li T'ai-po) et Quan-Thanh (Kouan-Yu, héros chinois des Trois Royaumes et Génie de la guerre). Rien d'autre donc qu'un monothéisme primaire, que chacun peut accommoder à sa manière.

Outre les assesseurs, la liste des Esprits supérieurs est plus « éclectique » encore. On y trouve : Jésus (dont le rang secondaire n'est dû, assure-t-on, qu'à une raison de chronologie), Jeanne d'Arc, Victor Hugo, Confucius, Sun Yat-sen, le célèbre devin vietnamien Trang-Trinh (Nguyên-binh-Khiêm, XVI[e] siècle), voire Allan Kardec ou Camille Flammarion (mais ceux-ci sont l'héritage direct des spirites français et se démoderont vraisemblablement très vite,

(18) L'Islam est cependant pratiqué, au Viêt-Nam, par de petites minorités indienne, malaise et chame.

(19) D'après *Jean*, X, 16. (Discours du 28 novembre 1938).

(19 bis) Aucune curiosité non plus quant aux conditions de la « survie ».

si ce n'est déjà fait). Par contre, on reconnaît en Jeanne d'Arc (à cause des « Voix »), et surtout en Victor Hugo, deux des « esprits » favoris du spiritisme de même origine. Le second est, à Tay-Ninh, parmi les plus loquaces ; il s'exprime en vers d'une insigne médiocrité, ce qui montre qu'ici comme en Europe, l'« esprit » a perdu, en même temps que sa forme corporelle, l'essentiel de ses facultés.

Le Caodaïsme croit au *karma* (au sens des théosophistes), et à la réincarnation (au sens des spirites). On nous assure que Victor Hugo (encore lui) et sa famille se sont beaucoup réincarnés au Cambodge : nous n'apercevons, quant à nous, aucune affinité spirituelle qui puisse légitimer un tel phénomène...

Il est beaucoup insisté enfin sur une doctrine morale sans surprise, qui prêche la simplicité, le désintéressement, la « résignation » (où certains ont cru voir la clef de l'emprise exercée par la hiérarchie), les devoirs envers « l'Humanité et la famille universelle ». On rejoint ici encore le « moralisme » d'Allan Kardec. Quant aux prescriptions végétariennes (encore le Théosophisme !), elles n'ont pas grande signification au Viet-Nam, hors de la bourgeoisie aisée. Elles s'allient ici au respect bouddhique de la vie animale.

Que faut-il penser de l'espèce de monachisme contemplatif imposé aux pensionnaires des « cellules de méditation » ? De la prétention à une « initiation » graduelle ? De la distinction parfois soulignée entre ésotérisme et exotérisme ? Le « Supérieur » nous fournit lui-même la clef : « L'Exotérisme, avoue-t-il, ne réalise pas les trois dixièmes de son programme, et l'Esotérisme, personne ne le comprend » (*sic*)... Il n'y a bien entendu, en tout cela, qu'illusion et faux-semblant. La « méditation » ne peut s'exercer sur aucune base doctrinale sérieuse, l'« ésotérisme » et l'« initiation » atteignent à peine au niveau de ceux de Mme Blavatsky : on aperçoit seulement, ici et là, un mélange de notions — ou de mots — empruntés superficiellement au *Yoga*, aux sectes de méditation bouddhiques et aux pratiques taoïstes anciennes.

***

Le rituel se réduit à la célébration de quatre cultes quotidiens (6 h, 12 h, 18 h, 24 h), qui comprennent l'offrande de l'encens (*niem huong*) et l'ouverture des prières (*khai kinh*). Les invocations, inspirées du *nembutsu* amidiste, s'adressent à Cao-Dai, aux Assesseurs, aux Esprits Supérieurs. Elles s'accompagnent de prosternations (*lay*) bien connues en Extrême-Orient, mais quelque peu modifiées ici dans une intention qui se veut symbolique.

On peut rencontrer, au hasard des villages, des « oratoires » caodaïstes qui ne diffèrent guère des *dinh*, ou temples des génies locaux, sinon par le symbole — fort occidental et peint de couleurs tendres — de l'Œil de Cao-Dai inscrit dans un triangle : « Cet Œil, c'est le cachet qui scelle l'investiture céleste des Elus. »

Le Temple central de Tay-Ninh, le *Don-Phat*, a les dimensions et l'aspect d'une grande cathédrale de « style sino-vietnamien moderne » (léger retroussis des toits de pagodes), également utilisé dans la construction de certaines églises catholiques, telle la cathédrale de Phat-Diêm. Les plans en ont été dressés par Pham-công-Tac lui-même, sur instructions reçues par voie spirite. Une grande fresque peinte à l'entrée représente : d'une part Victor Hugo en bicorne d'académicien, d'autre part Trang-Trinh en costume de lettré traditionnel, auréolés de lumière ; ils tracent sur les tables de la Loi, l'un à la plume d'oie en cursive française, l'autre au pinceau en caractères sino-vietnamiens, les mots : « Dieu et Humanité. Amour et Justice. » (20). Près d'eux, Sun

(20) Si la traduction des derniers caractères n'appelle pas de remarque, celle des deux prémiers est plus curieuse : leur prononciation est en effet *Thiên-thu'o'ng, Thiên-ha* (ch. *T'ien-chang, T'ien-hia*), soit littéralement : « en haut du Ciel », « sous le Ciel ». C'est la désignation classique d'un « Ciel »

Yat-sen tient la tablette d'encre de Chine... La décoration polychrome de l'intérieur, avec ses dragons enroulés autour des piliers, tient de la fantasmagorie puérile. L'intention décorative est l'union — ou la cohabitation — des « symboles des religions associées » : « Ce mélange hétérogène, écrit fort suggestivement M. Tran-quang-Vinh, en fait un monument d'une grande originalité. » Sans doute.

Le temple est divisé en trois zones, ou *dai* (car la notion de ternaire, ou de triade, se retrouve un peu partout, à tort et à travers) : le « *Dai* des huit cycles de la Genèse », ou du *Maha-Manvantara*, où les fidèles s'alignent, hommes d'un côté, femmes de l'autre, pendant la célébration du culte ; le « *Dai* des neuf sphères de l'évolution », correspondant aux neuf degrés de la hiérarchie céleste, réservé aux dignitaires ; le « *Dai* de l'alliance divine », interdit aux fidèles, où sont reçues les révélations spirites.

Deux instruments non moins « originaux » se remarquent : la « tour du Sacre », d'où « s'échappent mystérieusement les modulations mélodieuses et enchanteresses d'un chœur invisible » (Tran-quang-Vinh), et que surmonte le cheval-dragon (*long-ma*) qui apporta les huit trigrammes à Fou-hi ; la lampe « *Thai-cuc* » (ch. *T'ai-yi*), sphère transparente de couleur bleue, de trois mètres et demi de diamètre, contenant une source de lumière, et qui prétend symboliser le « Suprême Un », la « monade universelle », ou la « forme non manifestée de Dieu ».

Bien entendu, le « symbolisme » supposé de tout ce bric-à-brac n'appelle pas de commentaire.

***

Les trois *dai*, qu'on dit correspondre au corps, à l'âme et à l'esprit — ou mieux, selon le vocabulaire spirite, au corps, au « perisprit » et à l'« âme ou

rigoureusement impersonnel et du monde terrestre, du genre humain. La traduction de *T'ien* par « Dieu » fut à l'origine de mémorables querelles à l'époque du P. Ricci.

Saint-Esprit » —, se retrouvent théoriquement à la base de la hiérarchie, et l'on pourrait croire à un minimum d'intention cohérente. Malheureusement, l'ordre en est modifié sans raison apparente, et le *dai* des « huit cycles » — ou plus simplement des *pa-koua* — disparaîtrait totalement, si l'on ne pouvait supposer, par de brefs commentaires, qu'il est ici d'ordre « surnaturel ».

Restent donc le *dai* des « Neuf Degrés » (*Cuu-Trung-Dai*), et celui de l'« Alliance divine » (*Hiep-Thiên-Dai*), qui sont censés assurer une véritable séparation des pouvoirs. Le premier est en effet le « Corps exécutif » et représente le « pouvoir temporel » ; le second est le « Corps législatif » et représente le « pouvoir spirituel ». « Au point de vue ésotérique, ce corps détient le pouvoir mystique » (*sic*). L'un est dirigé par le *Giao-Tong* (« Pape »), l'autre par le *Ho-Phap* (« Protecteur de la Loi ») (21). Chacun est assisté de « Cardinaux censeurs », de « Cardinaux », d'« Archevêques principaux », d'« Archevêques », d'« Evêques » (22), et d'une foule de dignitaires et de fonctionnaires aux attributions, et surtout aux costumes, soigneusement déterminés. Quelques remarques s'imposent, outre le caractère dérisoire de cette fastueuse parodie :

— le « Pape » a la préséance d'honneur sur le *Ho-Phap,* mais n'existe en fait que par lui, détenteur exclusif des voies — et des voix — spirites ;

— le *Ho-Phap,* bien que responsable des affaires « spirituelles », dispose d'un « chef du sacerdoce » et d'un « chef de toute la masse temporelle » ;

— de très nombreux emplois théoriques ne sont

(21) Le *Ho-phap* (ch. : *fa-hou*, skr. *dharmapâla*) est le personnage d'allure farouche statufié à l'entrée des temples bouddhiques, en vue d'en assurer la « garde » contre les influences pernicieuses de l'extérieur.

(22) Tous grades accessibles aux femmes, jusqu'à celui de cardinal inclusivement. Il y eut même une femme-« évêque » en France, épouse d'un historien des religions fort connu. Elle était assistée d'un « Instructeur », M. Gabriel Gobron, qui se fit le propagandiste — naïf — et l'historien — médiocre — du mouvement (*Histoire et Philosophie du Caodaïsme*, Paris, 1949).

pas pourvus, et d'abord celui de « Pape » : qui oserait en disputer les honneurs au « saint » Ly-thai-Bach ?

Il apparaît évident que cette double pyramide, extrêmement complexe, a été l'instrument de la prise de pouvoir par le *Ho-Phap* Pham-công-Tac. Celui-ci qui était, si l'on ose dire, le « périsprit » de la « religion », en est devenu simultanément le « corps » en 1935, oubliant pour une fois le « texte divin » : « Celui qui détient, à la fois, le Temporel et le Divin ne manque généralement pas de s'emparer du pouvoir législatif et exécutif. Une fois que ces pouvoirs sont réunis entre les mains d'un seul, l'humanité n'échappe que rarement à l'oppression... »

Signalons qu'à ces deux hiérarchies s'en ajoute une troisième, créée par Tac : le *Co-Quan Phuoc-Thiên*, ou « Corps de Charité », véritable administration économique et financière, ainsi que divers conseils, assemblées et tribunaux. Les soucis temporels sont partagés entre neuf « ministères religieux » (*Vien*), disposant d'un appareil d'encadrement minutieux, allant du niveau de la province à celui du hameau.

⁂

« N'ai-Je pas dit que le Spiritisme était une Religion d'avenir ? » Cao-Dai l'eût-il dit, il s'est probablement trompé, le spiritisme étant dès aujourd'hui quelque peu passé de mode. L'infantilisme et l'incohérence doctrinale du mouvement ne sont pas d'un attrait irrésistible. Mais il a pu constituer :

— un îlot d'ordre et de paix relatifs dans un pays désarticulé par le contact de la civilisation occidentale ;

— l'impression d'une force collective organisée — donc d'une protection — face à l'individualisme, à l'affairisme, au pragmatisme cyniques qui sont le lot du siècle ;

— pour certains, nous l'avons dit, l'espoir d'une révolution sociale à leur profit ;

— pour d'autres, l'illusion d'une vie spirituelle transcendant un syncrétisme épuisé ;

— enfin, et surtout, un nationalisme religieux, la manifestation d'un nouvel *avatâra* sur la terre du Viet-Nam étant ressentie, par un peuple fier, comme une distinction « providentielle ».

Le Caodaïsme n'en constitue pas moins une monstrueuse anomalie. Mais il apparaît en fait comme un métissage de la mentalité occidentale, dont Guénon a montré combien elle s'était, depuis des siècles, « écartée des voies normales ».

Pierre GRISON.

LA DEMEURE DU CŒUR DE L'INVOCATEUR ET LES SECRETS QUI LUI SONT PARTICULIERS

(Manzilu qalbi-dh-dhâkiri wamâ yukhtaççu bi-hi mina-l-asrâr) *

Sache, mon fils, — et qu'Allah te mentionne à ceux qui sont auprès de Lui de même que tu Le mentionnes (1) — que lorsque le Cœur est habité par « la sincère adoration de l'Unique » (*al-Ikhlâç*), par la renonciation en faveur du Commandement divin, par l'observance de ce qui découle des règles sacrées, et par la remission de toute affaire à Allah en tout état où Il place l'être, ce Cœur est pur *dhâkir* (mentionnant, invocâteur), même si la langue est silencieuse, et non pas seulement si elle répète : *Allâh, Allâh !* -

Le *dhikr* avec la langue, dans tous les espèces de dhikr, est indispensable quand on fait les premiers pas vers le *maqâm* (condition spirituelle) d'invocateur.

Ainsi l'un s'y engage avec le dhikr de Sahl ben Abdallah at-Tustarî : *Allâhu ma'îya, Allâhu nâz'irun ilaïya, châhidun 'alaïya* = « Allah est avec moi, Allah me regarde, il est témoin sur moi » ; l'effet de ce

(*) Ce texte est un extrait du livre du Cheikh al-Akbar Muhyuddin Ibn Arabi, intitulé « Couchants des Etoiles et Levants des Croissants lunaires des secrets et des sciences » (*Mawâqi'u-n-Nujûm wa Matâli'u Ahillatil-asrâri wa-l-'ulûm*). Texte arabe imprimé au Caire 1325 M. (= 1907).

(1) Cf. le hadith : « Que des êtres siègent pour invoquer Allah, et aussitôt les anges les enveloppent, la Miséricorde les recouvre, et la *Sakinah* (la Paix de la Présence divine) descend sur eux, et Allah les mentionne à ceux qui se trouvent auprès de Lui ».

dhikr consiste en ceci que « celui avec lequel Allah est, qu'Allah regarde et au sujet duquel il est témoin » ne peut être désobéissant à Allah. Un autre s'engage avec le dhikr de l'Essence (*dhikru-dh-Dhât*), c'est-à-dire le Nom divin *Allâh* ou encore le pronom divin *Huwa* = Lui), selon la méthode de l'imâm Abû Hâmid al-Ghazâlî et de toute une classe de maîtres spirituels que j'ai rencontrés et qui étaient appliqués à cette pratique et me l'ont enjointe à moi-même.

Le *dhâkir* ne cesse d'observer cette pratique verbale initiale de l'incantation jusqu'à ce que son intérieur soit habité entièrement par son *dhikr*, et qu'il ne reste en lui aucune particule qui ne prononce la parole incantatoire. C'est ainsi que l'état d'incantation domine l'être ; celui-ci ne voit alors, dans tout ce que son regard peut rencontrer dans l'existence, rien qui ne proclame le même *dhikr* que le sien ; dans un tel moment, même s'il y avait mille personnes présentes récitant chacune un *dhikr* différent, cet être par l'effet de l'emprise totale exercée sur lui par son *dhikr* personnel, voit que chacun des êtres du monde articule le même *dhikr* que lui. Il ne cessera jamais d'invoquer depuis le commencement des *maqâmât* (stations) de ce « voyage », jusqu'à ce qu'il arrive au 7ᵉ *maqâm* qui est pour lui l'extrême limite du *dhikr*, au-delà duquel il n'y a plus de cible à atteindre.

Sache qu'Allah — qu'Il soit exalté — a des « secrets » (*asrâr*, sing. *sirr*) thésaurisés chez Lui « dans les mains de Messagers nobles et purs » (1) qui s'appellent les Témoins (*ach-Chuhadâ*, sing. *ach-Chahîd*). Lorsque le serviteur obtient une « ascension » (*taraqqî*) dans ce 7ᵉ *maqâm* invocatoire dont nous avons parlé, Dieu — qu'Il soit glorifié et exalté — lui envoie, comme don (*tuhfah*) de Sa part, chaque jour 70.000 « secrets » se rapportant soit au domaine extérieur soit au domaine intérieur, mais ceci par l'intermédiaire de ces anges qui sont les Témoins d'Allah au sujet du Cœur du serviteur. Quand ceux-ci passent sur son Cœur, le serviteur entend les incantations (*tasbîh*) du Plérôme Suprême

(1) Cf. Coran, *80*, 15-16.

(*al-Mala'u-l-A'la*) en son âme. Une moitié de ces anges arrivent par la porte du Monde Invisible (*âlamu-l-Malakût*) avec les « secrets » relatifs au domaine extérieur, et traversent l'espace du cœur, pour sortir ensuite par la porte du Monde Visible (*'âlamu-ch-Chahâdah*). L'autre moitié entre par la porte du Monde Visible avec les « secrets » du domaine intérieur pour sortir ensuite par la porte du Monde Invisible. Après cela, tous ces anges ne reviennent plus jamais (1). Ou, pour mieux dire, Allah — qu'Il soit exalté — amène d'autres « *témoins* » porteurs d'autres « secrets », et qui viennent de la même manière. C'est ainsi qu'Allah « montre (à ce Cœur) de Ses signes » (2) et de l'immensité de Son *Malakût*, des réalités qui augmentent la louange de la Majesté divine et la Connaissance dans l'âme.

Si le Cœur prend appui sur ces anges et se familiarise avec eux en les prenant comme compagnons de séance, les anges restent avec lui et lui avec eux. Ils servent aussi de « témoins » que le Cœur s'est arrêté avec eux : ainsi, s'il convoite un plus haut *maqâm* que celui où il se trouve, et qu'on lui dit : « Pourquoi n'élèves-tu pas alors ton aspiration (*himmah*) vers ce qui est plus haut, car tu sais pertinemment que l'Arrivée (*al-Wuçul*) ne se réalise que par l'énergie des aspirations (*al-himam*) ? Hélas, tu t'es laissé voiler par ta récréation dans le Monde du *Malakût !* », et si alors le Cœur proteste contre ce reproche, et en mode nécessaire il proteste en pareille circonstance, des anges qui étaient venus chez lui avec les dits « secrets », et qui lui ont été compagnons, témoignent contre lui, et témoignent également contre lui les secrets mêmes reçus par lui, auxquels il s'est attaché et dans lesquels il s'est immergé. Le témoignage porté par les anges en cette circon-

(1) Ce qui est dit ici du Cœur l'est dans les termes d'un hadîth concernant la Maison Visitée (*al-Baïtu-l-Ma'mûr*) qui se trouve au 4e Ciel ; cette homologie est une conséquence de l'analogie constitutive entre microcosme et macrocosme.

(2) Allusion au Coran *17*, 1 : « Gloire à Celui qui a fait voyager la nuit Son serviteur depuis le Temple Sacré jusqu'au Temple Eloigné dont *nous* avons *béni* l'alentour, pour lui montrer de Nos Signes.

stance est exprès (*nutqîyah*), celui porté par les secrets l'est par l'état de fait spirituel (*hâliyah*). Alors le Cœur est confondu par ses preuves. « Et (de toute façon) à Allah appartient la Preuve décisive » (Cor. *6*, 150) à l'encontre de quiconque. Réfléchis sur ces choses, pauvre être, et rends-toi compte quel est le regard de ton propre cœur, alors que tu vois ce qu'il en est de ces cœurs (situés à des degrés si élevés) ! Juge de ton niveau de contemplation par rapport à celui de ces Cœurs, et vois où est ton « breuvage » par rapport à leurs Breuvages ! Allah a vivifiés ces Cœurs et par ceux-ci il a vivifiés d'autres cœurs ! Qu'Allah nous place nous et vous parmi ceux dont l'aiguade est rafraichissante et dont la contemplation est toujours exaltante !

La Demeure de celui qui n'invoque plus par suite de son extinction dans l'Invoqué (Manzilu-l-fânî 'ani -dh-dhikri bi-l-Madhkûr).

Sache, mon fils — et qu'Allah te détache de toute condition mondaine et te couvre de l'aile de la jalousie et de la claustration divines — que le Cœur visité par les secrets des anges témoins, et instruit de l'immense valeur de ces êtres malakutéens, voyant que ceux-ci sont, comme lui-même, soumis à l'autorité du Dominateur divin, ne les aborde pas pour s'y arrêter, mais pour y trouver secours afin de parvenir à Celui qui l'inspire lui-même, Auquel ces êtres mêmes sont attachés et vers Lequel eux-mêmes montent. Si le Cœur persiste dans cette attitude, et si les anges qui le convient de rester en leur compagnie le trouvent constamment occupé à atteindre au plus haut, alors, Dieu voyant la sincérité du chercheur et sa constante orientation, l'enlève par-dessus les choses générées extérieures à soi et l'installe avec les choses qui lui correspondent, et le chercheur atteint ainsi son lot : en cet état il est dans une « station intervallaire » (*barzakhiyyu-l-mawqif*). S'il ne s'y arrête pas, et se comporte à l'égard des nouveaux compagnons comme il s'est comporté avec les précédents, le chercheur est enlevé par-dessus les choses générées que porte son âme même, et ainsi il ne voit plus rien de ce qui est chose générée. Ce *maqâm* est celui qu'a désigné l'auteur des *Mawâqif*

(1) en disant : « En toute particule du Monde, il y a un Voile (qui m'empêche de voir le Monde) ».

Quand le Cœur réalise et s'envole d'une façon totale en s'éteignant par l'invoqué (*al-Madhkûr*) à l'égard de l'invocation (*adh-dhikr*), et que les secrets mêmes renoncent à l'atteindre, les anges du Plérôme Suprême s'éprennent de son incantation. Alors 70.000 voiles divins sont dressés entre cet être et les anges épris de lui qui s'arrêtent alors. Si l'être s'arrête là, c'est là que se situera son *maqâm* dont il ne bougera pas.

La Demeure de celui qui s'éteint à l'égard de l'Invoqué, « par » l'Invoqué même (Manzilu-l-fâni 'ani -l-Madhkûr bi-l-Madhkûr).

Si le serviteur s'éteint à l'égard de l'Invoqué par l'Invoqué même, 70.000 voiles sont dressés entre lui et tout tenant du *maqâm* précédent. Quant à ce qui lui résulte de ces *maqâmât*, il n'est pas possible de le décrire, ni de le définir, car il n' y a rien qui ressemble ou soit comparable à cela.

La Demeure de celui qui s'éteint à l'égard de l'Invoqué « pour » l'Invoqué, non pas « par » l'Invoqué (Manzilu-l-fânî ani-l-Madhkûri li-l-Madhkûr, lâ bi-l-Madhkûr).

Cette demeure est celle de la plus haute extinction (*A'lâ-l-Fanâ*) ; elle constitue la Fin (*al-muntahâ*) au delà de laquelle il n'y a plus de cible pour l'archer. Néanmoins, ici même, il y a lieu pour des différences entre les Envoyés divins (*ar-Rusul*) sous le rapport de la magnificence, entre les Prophètes (*al-Anbiyâ*), sous le rapport de leur illustration, et entre les Saints (*al-Awliyâ*) sous le rapport de leur excellence. A ce degré, chaque être a sa « position précisée ». Celui qui est plus élevé, atteint ce qu'atteint le moins élevé et un surplus différentiel, et, de la même façon, en toute « demeure » (*manzil*) celui-là a le lot le plus étendu. Qu'Allah leur accorde Sa grâce unifiante à eux tous !

(1) Abdu-l-Jabbar an-Niffari (4e siècle). Voir *Mawâqif and Mukhât'abât*, édités et traduits par A.J. Arberry, Gibb Memorial, Luzac, Londres, 1935.

Quand le Cœur pur et éteint « à l'égard du premier et du dernier », arrive à ce *maqâm,* Dieu dresse entre lui et les êtres qui occupent le 2e *maqâm,* 70.000 voiles, dont certains sont lumineux, d'autres non-lumineux. Les Voiles Lumineux (*an-Naïyrât*) sont proprement les Lumières (*al-Anwâr*), et les Voiles Non-Lumineux sont les Secrets (*al-Asrâr*), par différence des voiles inférieurs à ces *maqâmât,* car aux degrés inférieurs les voiles « lumineux » sont ceux du *Malakût* particulier à ce Cœur (*al-Malakûtu-l-khâççu bi-hi*), et les voiles « non-lumineux » sont ceux des autres êtres, non pas ceux des Secrets : telle est la différence entre les voiles de ces *maqâmât* inférieurs et ceux du *maqâm* dont nous parlons ici.

Ces Secrets (Suprêmes), les gens de notre Voie les ont voilés et nous agissons d'ailleurs de même. Si nous en faisons une mention, c'est seulement pour que le Cœur assoiffé soit averti qu'il y a encore des *objectifs à chercher qui lui sont inconnus* ; le Cœur rencontrant notre avertissement sera porté par son aspiration (*al-himmah*) à chercher ces objectifs inconnus, et s'y acheminera ; peut-être y arrivera-t-il, s'il plaît à Dieu, et dans ce cas moi je trouverai la récompense de cette suggestion de recherche que je viens de faire, dans la balance de mes bonnes œuvres le Jour de la Résurrection, car j'aurais été ainsi le guide pour celui qui aura atteint ces *maqâmât.* Je n'en ai donc averti que de cette façon sommaire, et en cela j'ai respecté le secret des vérités qui correspondent à ces *maqâmât,* comme l'ont fait nos maîtres — qu'Allah soit satisfait d'eux — bien que ce ne soit pas par une simple imitation de leur exemple, car le *maqâm* dont je traite confère par lui-même une telle attitude.

Et louange à Allah le Seigneur des Mondes !

⁂

Mon fils — et qu'Allah te soit propice — ce que je viens de dire au sujet du Cœur te suffira. Maintenant, applique-toi à faire disparaître les obstacles que je t'ai exposés selon les termes de la Loi, et à te qualifier par les propriétés louables, afin que ce *maqâm* soit réalisé.

Nous renonçons à parler de ceux des « secrets » (*asrâr*) qui sont des « voiles » (*hujub*) du Cœur comme le « nuage » (*al-ghaïn*), la « souillure » (*ar-rân*), la « ténèbre » (*al-'amâ*), la « rouille » (*aç-çadà*), l'« enveloppe » (*al-kinn*), la « serrure » (*al-qufl*), etc. et au sujet des degrés qu'ils occupent, ainsi qu'au sujet des causes des « gémissements » (*zafarât*) et des « cris » (*wajabât*), et d'autres choses encore. Si tu veux savoir tout cela, consulte notre livre intitulé : « La Voie ascensionnelle » (*Minhâju-l-Irliqâ'*) (1) ou celui appelé « l'Entrave du Partant » (*'Uqlatu-l-mustawfiz*) (2).

Qu'Allah nous porte nous et toi sur la Voie de la Rectitude, car c'est la plus grande faveur !

« Et louange à Allah qui nous a enlevé la tristesse » (cf. Cor. *35*, 31), qui nous a accordé après la veille un doux sommeil, et qui ne nous a pas voilé Ses Signes de noble espèce par les fruits ordinaires de la terre. En vérité, Il est le Généreux par excellence, le Bienfaiteur, le Maître des faveurs et des grâces ! Et qu'Allah prie sur notre Seigneur Mohammad qui a guidé vers cette Voie en secret et en public.

Et louange à Allah en tous les instants et tous les temps.

Muhyu-d-Dîn IBN ARABÎ.

Traduit de l'arabe et annoté par

M. VÂLSAN.

(1) Ouvrage dont on ne connait publiquement aucun manuscrit. Le Cheikh al-Akbar précise quelquefois (Cf. *Tadbirât*, Introduction) que ce livre « est disposé en 300 chapitres et 3.000 *maqâmât* qui sont des secrets superposés ».

(2) Publié par Nyberg dans *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*, Brill, Leyde, 1919. Ce point est traité toutefois plus exactement dans les *Tadbirât*, ch. 21, publiés dans le même volume.

COSMOLOGIE ET SCIENCE MODERNE

(fin) (*)

C'est à partir de l'analyse du rêve que C.G. Jung a développé sa fameuse théorie sur l'« inconscient collectif ». La constatation qu'une certaine catégorie d'images oniriques ne s'explique pas simplement par le résidu des expériences individuelles, mais semble revêtir un caractère plus général et en quelque sorte impersonnel, amena Jung à distinguer, à l'intérieur du domaine « inconscient » dont les rêves se nourrissent, entre une zone « personnelle » dont les contenus représentent en somme l'autre face de la vie psychique individuelle, et une zone « collective » faite de dispositions psychiques latentes, de caractère non-personnel, lesquelles ne se livrent jamais à la prise directe de la conscience, mais se manifestent indirectement par des rêves « symboliques » et des impulsions « irrationnelles ». A première vue, cette théorie n'a rien d'extravagant, abstraction faite de l'usage du terme « irrationnel » en connexion avec le symbolisme ; on comprend aisément que la conscience individuelle centrée sur l'*ego* empirique laisse en marge ou même en dehors d'elle tout ce qui, dans l'ordre psychique, ne se rattache pas effectivement à ce centre, de même qu'une lumière projetée en une certaine direction, décroît vers l'obscurité environnante. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend Jung ; pour lui, la zone non-personnelle de l'âme est inconsciente comme telle, c'est-à-dire que ses contenus ne pourront jamais devenir l'objet direct de l'intelligence, quelle que soit la modalité ou l'extension de celle-ci : « ... de même que le corps humain présente une anatomie commune, indépendamment de toutes les différences raciales, de même la *psyché* possède, au-delà de toutes les différences culturelles et mentales, un *substratum* commun, que j'ai nommé l'in-

(x) Voir *E.T.* depuis mai-juin 1964.

conscient collectif. Cette *psyché* inconsciente, qui est commune à tous les hommes, n'est pas faite de contenus susceptibles de devenir conscients, mais uniquement de dispositions latentes à certaines réactions toujours identiques » (17). Et l'auteur d'insinuer qu'il s'agit en somme de structures ancestrales ayant leur racine dans l'ordre physique : « Le fait que cet inconscient collectif existe, est tout simplement l'expression psychique de l'identité des structures cérébrales au-delà de toutes les différences raciales... Les différentes lignes de l'évolution psychique partent d'un seul et même tronc, dont les racines plongent à travers tous les âges. C'est là que se situe le parallélisme psychique avec l'animal » (18). On remarquera la tournure nettement darwiniste de cette thèse, dont les conséquences désastreuses, dans l'ordre intellectuel et spirituel, s'annoncent dans le passage suivant : « C'est ce qui explique l'analogie, voir l'identité des motifs mythologiques et des symboles comme moyens de communication humaine en général » (19). Les mythes et les symboles seraient donc l'expression d'un fond psychique ancestral qui rapproche l'homme de l'animal ! Ils n'ont pas de fondement intellectuel ou spirituel, car « du point de vue purement psychologique, il s'agit d'instincts communs de l'imaginer et de l'agir. Toute imagination et action conscientes ont évolué sur la base de ces prototypes inconscients et restent constamment rattachées à eux, et cela notamment lorsque la conscience n'a pas encore atteint un degré très élevé de lucidité, c'est-à-dire, tant qu'elle est encore, dans toutes ses fonctions, plus dépendante de l'instinct que de la volonté consciente, qu'elle est plus affective que rationnelle... » (20).

Ce passage indique clairement que pour Jung, l'« inconscient collectif » se situe « en bas », au niveau des instincts physiologiques ; il convient de retenir cela, car en soi, le terme d'« inconscient collectif »

(17) Cf. l'Introduction au livre *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. (Le Secret de la Fleur d'Or), traduction du chinois par Richard Wilhelm (Munich 1929), p. 16.

(18) Ibid.

(19) Ibid.

(20) Ibid.

pourrait avoir un sens plus large et en quelque sorte plus spirituel, ainsi que certaines assimilations faites par Jung semblent le suggérer, notamment son utilisation — qui n'est en fait qu'une usurpation — du terme « archétype » pour désigner les contenus latents et comme tels inaccessibles de l'« inconscient collectif ». Car bien que les archétypes n'appartiennent pas au domaine psychique mais au monde du pur Esprit, ils se reflètent néanmoins au niveau psychique — comme des virtualités d'images d'abord — avant de se cristalliser, selon les circonstances, en des images proprement dites, de sorte qu'une certaine application psychologique du terme « archétype » pourrait à la rigueur se justifier. Mais voici que Jung définit l'« archétype » comme un « complexe inné » (21) et décrit ainsi son action sur l'âme : « La possession par un archétype fait de l'homme un personnage purement collectif, une espèce de masque, sous lequel la nature humaine ne peut plus se développer mais dégénère progressivement » (22). Comme si un archétype, qui est une détermination immédiate et supra-formelle — et de ce fait non-limitative — de l'Être, pouvait en quelque sorte « envoûter » et vampyriser l'âme ! De quoi s'agit-il dans le cas plus ou moins pathologique envisagé par Jung ? Simplement d'une dissociation des possibilités inhérentes à la forme subtile de l'homme, forme qui comporte de multiples aspects dont chacun a quelque chose d'unique et d'irremplaçable ; dans chaque individu humain non-dégénéré il y a en puissance un homme et une femme, un père et une mère, un enfant et un vieillard, de même que diverses qualités ou « dignités » inséparables de la position originelle et ontologique de l'homme, comme les qualités sacerdotales et royale, celles d'artisan créateur, de serviteur et ainsi de suite. Normalement, toutes ces possibilités se complètent les unes les autres ; il n'y a là rien d'un fond irrationnel de l'âme, car la coexistence de ces diverses possibilités ou aspects de la « forme » humaine est parfaitement intelligible en soi et ne peut être cachée

(21) Cf. *L'Homme à la Découverte de son Âme*, p. 311.

(22) Cf. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* (Zurich 1963), p. 130.

qu'aux yeux d'une mentalité ou civilisation unilatérale et fausse. Tout développement « génial » d'une de ces multiples possibilités ou dispositions inhérentes à l'âme humaine exige d'ailleurs l'intégration des possibilités complémentaires ; le véritable homme de génie est un être équilibré, car sans équilibre, point de grandeur. Le contraire d'un tel développement est l'exagération stérile et pathologique d'une possibilité de l'âme au mépris et aux frais des autres, ce qui mène à cette sorte de caricature morale que Jung compare à un masque ; et nous ajouterons que c'est au masque carnavalesque qu'il faut penser ici, et non pas au masque sacré qui, lui, exprime précisément un vrai archétype, donc une possibilité qui n'envoûte pas l'âme mais la libère (23). La dissociation psychique produit toujours le figement en même temps que le déchirement entre pôles opposés, et cela n'est possible que par l'obnubilation de ce qui, dans l'âme, correspond à l'archétype ; aux antipodes de ce déséquilibre fauteur d'hypertrophies, la virilité parfaite, par exemple, n'exclut nullement la féminité, mais elle la comprend au contraire et l'adapte, et l'inverse est vrai également ; de même, les véritables archétypes, qui ne se situent pas au niveau psychique, ne s'excluent pas mutuellement mais se comprennent et s'impliquent les uns les autres. Selon l'usage platonicien et consacré du terme, les archétypes sont des sources d'être et de connaissance et non pas, comme l'entend Jung, des dispositions inconscientes d'agir et d'imaginer ; le fait que les archétypes ne peuvent pas être saisis par la pensée discursive, n'a rien à voir avec le caractère irrationnel et obscur du prétendu « inconscient collectif », dont les contenus ne seraient connus qu'indirectement, par leurs « éruptions » de surface. Il n'y a pas que la pensée discursive, il y a aussi l'intuition intellectuelle, et celle-ci atteint les archétypes à partir de leurs symboles.

Sans doute la théorie des structures ancestrales constituant l'« inconscient collectif » s'impose-t-elle d'autant plus facilement à la pensée moderne qu'elle paraît être en accord avec l'explication évolu-

(23) Voir à ce sujet notre article *Du masque sacré* dans *Etudes Traditionnelles*, nov.-déc. 1963.

tionniste de l'instinct des animaux : l'instinct serait l'expression de l'hérédité de l'espèce, d'une accumulation d'expériences analogues à travers les âges. C'est ainsi qu'on explique, par exemple, le fait qu'un troupeau de moutons se rassemble précipitamment autour des agneaux dès qu'il aperçoit l'ombre d'un oiseau rapace, qu'un jeune chat emploie déjà, en jouant, toutes les ruses d'un chasseur, ou que les oiseaux savent faire leurs nids. En réalité, il suffit d'observer les animaux pour voir que leur instinct n'a rien d'un automatisme ; la formation d'un tel mécanisme par un processus purement cumulatif et par conséquent vague et aléatoire est d'ailleurs chose fort improbable, pour dire le moins. L'instinct est une modalité non-réflective de l'intelligence ; elle est déterminée, non par une série de réflexes automatiques, mais par la « forme » — la détermination qualitative — de l'espèce ; cette forme est comme un filtre à travers lequel se manifeste l'intelligence universelle ; il ne faut du reste pas oublier que la forme subtile d'un être est incomparablement plus complexe que ne l'est sa forme corporelle. La même chose est vrai pour l'homme également : nous voulons dire que son intelligence aussi est déterminée par la forme subtile de son espèce ; seulement, cette forme comporte la faculté réflective, qui permet une singularisation de l'individu telle qu'elle n'existe pas chez les animaux. L'homme seul peut s'objectiver luimême ; il peut dire : « je suis ceci ou cela » ; lui seul possède cette faculté à double tranchant. L'homme, en vertu de sa position centrale dans le cosmos, peut dépasser sa norme spécifique ; il peut aussi la trahir et tomber plus bas ; *corruptio optimi pessima*. L'animal normal reste fidèle à la forme et au génie de son espèce ; si son intelligence n'est pas réflective et objectivante, mais en quelque sorte existentielle, elle n'en est pas moins spontanée ; elle est bien une forme de l'intelligence universelle, bien qu'elle ne soit pas reconnue comme telle par des hommes qui, par préjugé ou par ignorance, identifient l'intelligence à la pensée discursive exclusivement.

Quant à la thèse de Jung que certains rêves, qu'on ne peut expliquer par des réminiscences personnel-

les et qui semblent surgir d'un fond inconscient commun à tous les hommes, comportent des motifs et des formes que l'on retrouve par ailleurs dans les mythes et dans le symbolisme traditionnel, la chose est possible en principe ; non pas qu'il y ait dans l'âme un répertoire de types hérités de lointains ancêtres et témoignant d'une vision primitive du monde, mais les vrais symboles sont toujours « actuels » parce qu'ils expriment des réalités intemporelles ; en fait, dans certaines conditions, l'âme peut assumer la fonction d'un miroir qui reflète, d'une manière purement passive et imaginative, des vérités universelles contenues dans l'intellect. Toutefois, les « inspirations » de cette nature sont plutôt rares ; elles dépendent de circonstances pour ainsi dire providentielles, comme dans le cas des rêves véridiques ou annonciateurs d'événements futurs, auxquels nous avons fait allusion plus haut. Les rêves symboliques ne revêtent d'ailleurs pas n'importe quel « style » traditionnel ; leur langage formel est normalement déterminé par la tradition ou religion à laquelle l'individu se rattache effectivement ou virtuellement, car il n'y a rien d'arbitraire en ce domaine.

Or, si l'on examine les exemples de rêves prétendûment symboliques cités par Jung ou par d'autres psychologues de son école, on constate qu'il s'agit le plus souvent de faux symbolisme, tel qu'on le rencontre couramment dans les milieux pseudospirituels. L'âme n'est pas qu'un miroir sacré ; le plus souvent elle est un miroir magique qui trompe celui qui s'y mire ; Jung aurait dû le savoir, car il parle lui-même des ruses de l'*anima*, en désignant par ce terme l'aspect féminin de l'âme ; et certaines de ses propres expériences, qu'il relate dans ses mémoires (24), auraient dû lui indiquer que l'investigateur des fonds inconscients de la *psyché* s'expose, non seulement aux malices de l'âme égocentrique, mais encore

(24) Le genre d'introspection que Jung pratiquait à titre d'investigation psychologique et dont il parle dans ses mémoires, ainsi que certains phénomènes « parapsychologiques » qu'il provoqua par cette méthode, nous conduisent en pleine ambiance spirite. Le fait que l'auteur se proposait d'étudier ces phénomènes « scientifiquement » ne change rien à l'influence qu'ils eurent en fait sur sa théorie des « archétypes ».

à des influences psychiques venant d'ailleurs, d'êtres et d'entités inconnus, et cela notamment lorsque les méthodes d'analyse employées tiennent de l'hypnose ou de la médiumnité. C'est dans ce contexte qu'il convient de placer certains dessins exécutés par des patients de Jung et que celui-ci veut faire passer pour de véritables *mandalas* (25).

D'un autre côté, il existe un symbolisme de caractère très général et sous-jacent au langage même, par exemple quand nous comparons la vérité à la lumière et l'erreur aux ténèbres, un progrès à une ascension et un danger moral à un abîme, ou lorsque nous figurons la fidélité par un chien et la ruse par un renard ; or pour expliquer la présence d'un pareil symbolisme dans les rêves, dont le langage est naturellement figuré et non pas discursif, point n'est besoin de se référer à un « inconscient collectif » ; il suffit de constater que la pensée rationnelle n'est pas toute la pensée et que la conscience de l'état de veille ne recouvre pas tout le domaine de l'activité mentale. Si le langage figuré des rêves n'est pas discursif, il n'est cependant pas nécessairement irrationnel, et il est possible, comme Jung l'a du reste bien observé, qu'un rêveur soit plus intelligent dans ses rêves qu'il ne l'est à l'état de veille ; il semble même que cette différence de niveau entre les deux états soit assez fréquent chez les hommes de notre temps, sans doute parce que les cadres imposés par la vie moderne sont particulièrement inintelligents et incapables de véhiculer normalement les contenus essentiels de la vie humaine.

Ceci n'a évidemment rien à faire avec le rôle des rêves purement symboliques ou sacrés, qu'ils soient spontanés ou évoqués par des rites ; nous pensons ici à l'exemple des Indiens de l'Amérique du Nord, dont toute la tradition, ainsi que l'ambiance vitale, favorisent une sorte de prophétisme onirique.

Pour ne négliger aucun aspect de cette question, nous dirons encore ceci : dans chaque collectivité devenue infidèle à sa forme traditionnelle, au cadre sacré de sa vie, il se produit une déchéance ou une

(25) Cf. l'Introduction au livre *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, cité en haut.

sorte de momification des symboles reçus, et ce processus se reflètera dans la vie psychique de chaque individu appartenant à cette collectivité et participant à cette infidélité. A toute vérité correspond une trace formelle, et chaque forme spirituelle projette une ombre psychique ; quand il ne reste plus que ces ombres, elles revêtent en fait un caractère de fantômes ancestraux qui hantent le subconscient. La plus pernicieuse des erreurs psychologiques, c'est de réduire le sens du symbolisme à de tels fantômes.

Quant à la définition d'« inconscient », il ne faut jamais oublier qu'elle est éminement relative et provisoire. La conscience est susceptible de graduation à l'instar de la lumière, et comme celle-ci, elle se réfracte conformément aux milieux qu'elle rencontre ; l'*ego* est la forme de la conscience individuelle, elle ne saurait en être la source lumineuse ; celle-ci coïncide avec la source même de l'intelligence. Dans sa nature universelle, la conscience est en quelque sorte un aspect existentiel de l'intellect, et cela revient à dire que rien ne se situe foncièrement en dehors d'elle (26). Dès lors, l'« inconscient » des psychologues est simplement tout ce qui, dans l'âme, reste en dehors de la conscience ordinaire, — celle du « moi » empirique orienté sur le monde corporel, — c'est-à-dire que cet « inconscient » comprend à la fois le chaos inférieur et les états supérieurs ; ceux-ci — que les Hindous comparent à la béatitude du sommeil profond, à l'état de *prajna,* — irradient de la source lumineuse de l'Esprit universel ; la définition d'« inconscient » ne délimite donc nullement telle modalité concrète de l'âme. Bien des erreurs de la « psychologie des profondeurs », dont Jung est un des protagonistes principaux, résultant du fait qu'elle opère avec l'« inconscient » comme avec une entité définie.

On entend souvent dire que la psychologie de Jung a « rétabli la réalité autonome de l'âme » ; en vérité, selon la perspective inhérente à cette psychologie, l'âme n'est ni indépendante du corps ni immortelle ; elle est simplement une sorte de fatalité irrationnelle

(26) Rappelons ici le ternaire védantin *Sat-chit-ânanda* (Etre, Conscience et Béatitude).

située en dehors de tout ordre cosmique intelligible. Si le comportement moral et mental de l'homme était sournoisement déterminé par un ensemble de « types » ancestraux issus d'un fond complètement inconscient et parfaitement inaccessible à l'intelligence, l'homme serait comme suspendu entre deux réalités inconciliables et divergentes, celle des choses et celle de l'âme.

Pour toute psychologie moderne, la pointe lumineuse de l'âme ou sa cime existentielle est la conscience du moi, qui « évolue » dans la mesure où il se dégage des ténèbres de l'« inconscient ». Or d'après Jung, ces ténèbres contiennent les racines vitales de l'individualité : l'« inconscient collectif » serait doué d'un instinct régulateur, d'une sorte de sagesse somnambule, de nature biologique sans doute ; de ce fait, l'émancipation consciente de l'*ego* comporterait le danger d'un déracinement vital. L'idéal, d'après Jung, est un équilibre entre les deux pôles du conscient et de l'inconscient, équilibre qui ne peut être réalisé qu'à l'aide d'un troisième terme, une sorte de centre de cristallisation qu'il appelle le « soi », terme emprunté aux doctrines de l'Inde. Voici ce qu'il écrit à ce sujet : « Avec la sensation du soi comme une entité irrationnelle, indéfinissable, à laquelle le moi ne s'oppose pas ni ne se subordonne, mais à laquelle il adhère et autour de laquelle il évolue en quelque sorte, comme la terre autour du soleil, le but de l'individuation est atteint. J'utilise ce terme « sensation » pour exprimer par là le caractère empirique de la relation entre le moi et le soi. Dans cette relation, il n'y a rien d'intelligible, car nous ne pouvons rien dire des contenus du soi. Le moi est le seul contenu du soi que nous connaissions. Le moi individualisé se sent être l'objet d'un sujet inconnu et supérieur à lui. Il me semble que la constatation psychologique touche ici à sa limite extrême, car l'idée d'un soi est en elle-même un postulat transcendant, que l'on peut certes justifier psychologiquement, mais qu'on ne saurait prouver scientifiquement. Le pas au-delà de la science est une exigence absolue de l'évolution psychologique décrite ici, car sans le postulat en question je ne saurais formuler suffisamment les processus psychiques

constatés par l'expérience. De ce fait, l'idée d'un soi possède au moins la valeur d'une hypothèse à l'instar des théories sur la structure de l'atome. Et s'il est vrai que là encore, nous sommes prisonniers d'une image, c'est en tout cas une image éminemment vivante, dont l'interprétation dépasse mes capacités. Je ne doute guère qu'il s'agit d'une image, mais d'une image qui nous contient » (27). Malgré une terminologie trop scientiste, on serait tenté d'accorder aux pressentiments exprimés dans ce passage tout crédit et d'y trouver un rapprochement aux doctrines métaphysiques traditionnelles, si Jung, dans un second passage, ne relativisait pas la notion du soi, en le considérant cette fois-ci, non pas comme un principe transcendant, mais comme le résultat d'un processus psychologique : « L'on pourrait définir le soi comme une sorte de compensation par rapport au contraste entre l'intérieur et l'extérieur. Une telle définition pourrait assez bien s'appliquer au soi en tant que celui-ci possède le caractère d'un résultat, d'un but à atteindre, d'une chose qui ne s'est produite que peu à peu et dont l'expérience a coûté beaucoup de peines. Ainsi, le soi est aussi le but de la vie, car il est l'expression la plus complète de cette combinaison du destin qu'on appelle individu, et non seulement de l'homme singulier mais aussi d'un groupe entier, où l'un est le complément de l'autre en vue d'une image parfaite » (28). Il est des domaines où le dilettantisme ne se pardonne pas.

C'est l'équilibre à réaliser entre l'inconscient et le conscient, ou l'intégration, dans la « personnalité » empirique, de certaines forces ou impulsions émanant de l'inconscient, que Jung appelle paradoxalement « individuation », terme par lequel on désigne traditionnellement, non pas un processus psychologique quelconque, mais la différenciation des individus à partir de l'espèce ; ce que Jung entend par là, c'est une sorte de prononciation définitive de l'individualité, qui est prise pour une fin en soi. Dans une telle perspective, la notion du « soi » perd évi-

(27) Cf. *Die Beziehungen Zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, p. 137.
(28) Ibid.

demment toute signification métaphysique ; mais elle n'est pas la seule notion traditionnelle que Jung s'approprie pour la rabaisser à un niveau purement psychologique et même clinique : ainsi il compare la psychanalyse, qu'il utilise précisément en vue de cette « individuation », à une initiation au sens propre et sacré de ce terme, et il affirme même qu'elle représente « la seule forme d'initiation encore valable à l'époque moderne » (29). De là toute une série de fausses assimilations, et d'intrusions dans un domaine où la psychologie n'a aucune compétence (30).

Il ne s'agit pas ici de l'ignorance involontaire d'un

(29) Cf. Commentaire psychologique au *Livre des Morts tibetain.*

(30) Nous avons réfuté l'interprétation psychologique de l'alchimie par Jung dans notre livre : *Alchemie, Sinn und Weltbild* (Olten 1960). — M. Frithjof Schuon, ayant lu cet article, nous a soumis par écrit les réflexions suivantes : « On voit généralement dans le jungisme, par rapport au freudisme, un pas de réconciliation vers les spiritualités traditionnelles, mais il n'en est rien : la seule différence à ce point de vue est que, si Freud se vantait d'être un ennemi irréductible de la religion, Jung sympathise avec elle tout en la vidant de son contenu qu'il remplace par le psychisme collectif, donc par quelque chose d'infra-intellectuel et par conséquent d'antispirituel. Il y a là un immense danger pour les anciennes spiritualités, dont les représentants, en Orient surtout, manquent trop souvent de sens critique à l'égard de l'esprit moderne, et cela en vertu d'un complexe de « réhabilitation » ; aussi n'est-ce pas sans trop de surprise, mais avec une vive inquiétude, que nous avons eu un écho de ce genre du Japon, où l'équilibre psychanaliste a été comparé au *satori* du *Zen*, et nous ne doutons pas qu'il serait facile de rencontrer des confusions semblables dans l'Inde et ailleurs. Quoi qu'il en soit, les confusions dont il s'agit sont grandement favorisées par le refus quasi universel de voir le diable ou de l'appeler par son nom, ou en d'autres termes, par cette sorte de convention tacite faite d'optimisme de commande, de tolérance en réalité haineuse de la vérité, et d'alignement obligatoire au scientisme et aux goûts officiels, sans oublier la « culture » qui avale tout et n'engage à rien, si ce n'est précisément un « neutralisme » de complice ; à cela s'ajoute un mépris non moins universel et quasi officiel de tout ce qui est, nous ne disons pas « intellectualisme », mais véritablement intellectuel, donc teinté, dans l'esprit des gens, d'une nuance de « dogmatisme », de « scolastique », de « fanatisme » et de « préjugé ». Tout cela s'accorde parfaitement avec le psychologisme de notre temps et en est même en grande partie le résultat. »

chercheur isolé, car Jung a soigneusement évité tout contact avec les représentants de la tradition vivante : lors de son voyage aux Indes, par exemple, il ne voulut pas voir Shri Râmana Mahârishi, — en alléguant un motif d'une insolente frivolité (31), — sans doute parce qu'il craignait instinctivement et « inconsciemment » — c'est le cas de le dire — le contact avec une réalité qui démentirait ses propres théories. La métaphysique n'était pour lui qu'une spéculation dans le vide ou plus exactement une tentative illusoire du psychique de se dépasser lui-même, comparable au geste insensé de l'homme qui essayerait de se tirer d'un bourbier par ses propres cheveux ; cette conception est typique pour le psychologisme moderne, et c'est pour cette raison que nous la mentionnons ici. A l'argument absurde que la métaphysique n'est qu'une production de la *psyché*, on pourrait objecter sans peine que ce jugement lui-même n'est qu'une telle production. L'homme vit de vérité ; admettre n'importe quelle vérité, si relative soit-elle, c'est admettre que *intellectus adequatio rei ;* dire « ceci et cela », c'est affirmer du même coup le principe même de l'adéquation, donc la présence de l'absolu dans le relatif.

Jung a brisé certains cadres rigoureusement mathérialistes de la science moderne ; mais cela ne nous est d'aucune utilité, pour dire le moins, — on aurait aimé pouvoir s'en réjouir, — puisque les influences qui s'infiltrent à travers cette brêche proviennent du psychisme inférieur et non de l'Esprit, qui seul est vrai et qui seul peut nous sauver.

Titus BURCKHARDT.

---

(31) Cf. la Préface au livre de Heinrich Zimmer sur Shri Râmana Maharshi.

L'INITIATION CHRÉTIENNE

Réponse à M. Marco Pallis

Comme nous l'avons annoncé par la « Note de la Rédaction » qui présentait l'article de M. Marco Pallis, Le Voile du Temple (1), *nous apportons maintenant dans l'examen rouvert ainsi notre avis personnel, lequel, avons-nous déclaré, est basé sur celui de René Guénon.*

Cependant, avant toute chose, nous devons à nos lecteurs une explication quant aux facteurs qui ont prévalu dans notre appréciation lorsque nous acceptâmes de publier un texte aussi « délicat » que celui que nous proposait M. Pallis, texte qui, par certains traits de style, nous l'attestons, devait surpendre même des lecteurs qui inclinaient pourtant dans le sens de ses conclusions.

M. Marco Pallis, auteur anglais (2), *est de longue date ami et collaborateur des* Etudes Traditionnelles. *Il est donc un peu chez lui ici. En relations personnelles avec René Guénon, il a fait la traduction anglaise de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues (3), *et, en outre, il a composé en thibétain une adaptation spéciale de la* Crise du Monde moderne, *qui englobait d'ailleurs aussi l'essentiel du* Règne de la Quantité (4). *Il est donc aussi un ami de Guénon et de son œuvre. Au sujet de l'initiation, ainsi qu'il le déclare lui-même* (5), *Guénon,*

(1) Voir *E.T.* n^os^ juillet à octobre 1964, p. 155. Le dit article a eu des « suites » dans les n^os^ de nov-déc. 1964 et mars-avril 1965.

(2) Il a publié en 1939 *Peaks and Lamas* (en français *Cimes et Lamas* Albin Michel, 1955) et en 1960 *The Way and the Mountain.*

(3) Parue en 1946 sous le titre *Introduction to the study of Hindu doctrines.*

(4) Sortie en automne 1950 sous un titre signifiant *Le Kâli-Yuga et ses dangers.* Cf. Marco Pallis, *René Guénon et le Bouddhisme, E.T.* n^os^ de juillet à novembre 1951.

(5) *E.T.* juillet-août et septembre-octobre 1964, p. 162.

en attirant par ses écrits son attention sur cette notion, lui a ouvert, comme à tant d'autres, « des possibilités qui, sans lui, seraient presque certainement restées inaperçues ». Quant à la question de l'initiation chrétienne, qui constitue le thème du présent débat, elle est une de celles qui l'ont particulièrement intéressé, alors que, pour beaucoup de lecteurs des Etudes Traditionnelles, *elle se présente même comme la plus importante dans l'immédiat. On sait aussi, généralement, que, dans l'esprit de certains, cette question était restée insuffisamment éclaircie, ou, encore, résolue plutôt dans un sens opposé à celui qui avait été indiqué par Guénon. M. Marco Pallis est un de ceux pour qui les années de recherches et d'études traditionnelles ont renforcé cette dernière façon de voir Cette question, qui avait commencé par être une difficulté d'ordre pratique ou même simplement documentaire, est devenue pour beaucoup une question doctrinale portant sur le principe même de l'initiation dans le Christianisme. Si M. Marco Pallis avait été le seul parmi les écrivains de formation traditionnelle, à y voir une difficulté, nous n'aurions, certes, pas eu de raison suffisante de publier son texte, malgré tout ce que nous venons de dire de son cas personnel, et nous aurions seulement envisagé de faire un compte-rendu critique de sa thèse lorsque nous en aurions retrouvé par ailleurs la soutenance.*

Par contre, la valeur indubitablement représentative de cette thèse, (point que nous avons énoncé de quelque façon dans notre « Note de la Rédaction »), non-obstant les éléments documentaires qui constituent l'apport personnel de l'auteur, nous engageait à une attitude différente.

En effet, l'article de M. Pallis nous apparaissait beaucoup moins comme une construction doctrinale particulière que comme une sorte de « document » historique reflétant certaine tendance idéologique contemporaine, bien que, à vrai dire, il ne paraisse recouvrir exactement aucune autre opinion qui nous soit connue. Nous nous trouvions ainsi, plus précisément, devant le fait d'un malentendu doctrinal de longue date qui reparaissait seulement sous une

forme plus élaborée et d'une manière un peu plus insistante. Or, la façon fort peu exacte et quelquefois inversée dont était rapporté et compris l'enseignement de Guénon en la matière, nous semblait, après tout, elle-même significative, et pouvait expliquer, pour une part tout au moins, les complications qu'on avait connues ; dans ces conditions d'ailleurs, nous n'avions pas à nous étonner de la façon dont on négligeait d'autres données du débat qui venaient d'auteurs moins importants. Toutefois, pour nous, et nous tenons à le dire, la sincérité de M. Pallis ne saurait être mise en doute. Le ton emporté qu'il prend parfois, ainsi que les méprises et les lacunes qu'on peut alors facilement lui imputer, montrent qu'il est convaincu de ce qu'il soutient et qu'il ne se doute nullement de l'injustice qu'il est en train de commettre envers Guénon lui-même. Il y aurait ainsi donc en cause seulement une question de régularité méthodique, solidaire, bien entendu, d'une question d' « optique », dans tous les sens du mot applicables ici.

Son texte pouvant être après tout une excellente occasion de mise au point de cette question, pour le profit de tout le monde, nous avons estimé qu'au lieu d'avoir à l'évoquer en le résumant d'après quelqu'autre revue ou l'un des livres à venir de M. Marco Pallis, il convenait mieux de lui faire une place dans les Etudes Traditionnelles, *publication dans laquelle avaient paru autrefois les textes de Guénon et d'autres auteurs touchant le même sujet, et dans laquelle nous avions la conscience de pouvoir assurer à un examen controversé les conditions d'objectivité et de régularité requises en pareil cas* (1).

Il va de soi que nous accueillerons avec grand intérêt tout ce que M. Pallis jugera utile d'ajouter à sa thèse ou contre la nôtre, et nous tenons à ce qu'on

(1) En fait notre collaborateur avait déjà publié en anglais un texte sous le même titre (*The Veil of the Temple*) dans la revue *Tomorrow*, Spring (Printemps) 1964 — et nous ne l'apprîmes, par retard d'expédition, qu'en automne de la même année — mais, pour employer les termes dans lesquels il nous expliqua lui-même ensuite le fait, il s'agissait d'un « abrégé », « sous la forme d'une étude sur le Christianisme, sans allusion à René Guénon et aux anciennes discussions sur ce thème ».

sache aussi que cette discussion, malgré la différence des convictions au départ, est placée sous le signe de l'amitié traditionnelle et de la collaboration intellectuelle.

***

Le sujet de l'article sur le Voile du Temple est en vérité celui de l'initiation chrétienne : en quoi consiste-t-elle et où est-elle ? Ce que M. Marco Pallis veut établir tout d'abord, à partir du sens qu'il voit dans le déchirement du Voile, c'est que le Christianisme est une tradition dans laquelle il n'y a « plus de limite définissable entre le côté religieux... et les mystères, ou si l'on préfère, entre les domaines exotérique et ésotérique », et dans laquelle « toute expression formelle de leur séparation (c'est-à-dire de ces deux domaines) était rendue impossible une fois pour toutes » (*E.T.* 1964, p. 156). Le corollaire de cette proposition principale est que, dans le Christianisme, il n'y a pas d'initiation distincte de l'ordre simplement religieux, et plus précisément, qu'il n'y a pas de rite spécial d'initiation ou de rattachement à l'ordre initiatique. L' « initiation chrétienne » n'est autre chose que l'œuvre des sacrements ordinaires conférés à tous indistinctement et dont les virtualités peuvent être appelées à l'actualité par une méthode initiatique, ceci, bien entendu ne pouvant concerner que le cas d'êtres qualifiés, qui auront eu aussi la chance de trouver pour la voie effective un maître véritable sinon chrétien au moins d'une autre forme traditionnelle. « Ceux qui ont cherché un rite initiatique supposé opérer en plus des Sacrements ont perdu leur temps. En ce qui concerne le Christianisme, l'heure où le Voile du Temple se déchira en deux marque à jamais la fin d'une telle possibilité » (*ibid.* p. 267).

Nous remarquerons avant tout que cette façon de comprendre la notion de l'initiation dans le Christianisme ne nous paraît pas devoir être nécessairement liée au symbolisme du Voile et de son déchirement, car en fait, nous avons connu autrefois, au même sujet, des opinions analogues, qui ne faisaient nullement intervenir une application de ce

symbolisme. M. Pallis lui-même insinue d'ailleurs une autre explication que celle-ci lorsqu'il déclare : « La particularité de la tradition chrétienne, à savoir sa structure éso-exotérique, est étroitement liée à ce rôle omnivalent du Christ comme Verbe Incarné, en qui toutes les fonctions essentielles sont synthétisées sans distinction de niveau » (*ibid.* p. 157). Seulement, cette dernière explication semble en contradiction avec la première, car si l'Incarnation comportait par elle-même la fondation d'une tradition où l'ésotérisme devait être indistinct de l'exotérisme, le déchirement du Voile n'a plus de caractère nécessaire, sous le même rapport : plus précisément, si l'Incarné avait été reçu par les siens, en tant que tel, il n'y aurait plus eu de Passion, ni de déchirement du Voile, alors que, cependant, selon ce que dit M. Pallis, de la vertu propre de l'Incarnation aurait dû résulter nécessairement une tradition « éso-exotérique », dans le sens qu'il donne à cette expression (1). Du reste, ladite « synthèse » des « fonctions essentielles », « sans distinction de niveau » — dans la mesure où nous voyons un sens utile à ces formules quelque peu abstraites — synthèse qui peut être comprise même en dehors du cas spécial de l'Incarnation, n'exclut pas qu'elle aie, dans des modalités techniques adéquates, des applications à des niveaux ultérieurs variés, comme ceux auxquels se situent respectivement l'ordre ésotérique et l'ordre exotérique. Il ne faut pas confondre l'unité du Verbe en soi-même ou dans ses manifestations de caractère fondamental, avec une unité de niveau institutionnel où s'exerceront les fonctions respectives, car ces fonctions non seulement peuvent, mais encore doivent s'exercer institutionnellement à des niveaux multiples qui sont exactement ceux que comporte le monde et sa vie traditionnelle. Selon la façon de M. Pallis de comprendre les choses, il serait difficile d'admettre la

(1) Nous faisons cette réserve parce que cette expression par elle-même ne dit pas ce que veut lui faire dire M. Pallis, et elle pourrait tout aussi bien, et même plus régulièrement, servir à qualifier une tradition possédant dès l'origine et d'une façon normale les deux parties constitutives fondamentales du domaine traditionnel : l'esotérisme et l'exoterisme.

pluralité et la distinction des sacrements ordinaires eux-mêmes ! (1).

Mais il est certain que c'est au symbolisme du déchirement du Voile que M. Pallis rattache de façon décisive sa thèse de l'interpénétration, dans le cas du Christianisme, des deux domaines ésotérique et exotérique ; or son exégèse scripturaire en ce cas ne nous paraît pas plus rigoureuse ni plus convaincante que l'autre, sous le rapport qui nous intéresse le plus ici, à savoir celui des deux ordres de réalités spirituelles en cause et des formes organiques qui leur correspondent. Pour qu'on comprenne mieux le caractère arbitraire et excessif d'une telle méthode d'investigation traditionnelle, nous ferons quelques constatations faciles à vérifier.

Tout d'abord, le Temple de Jérusalem avait deux voiles : l'un séparant le Saint du Vestibule, l'autre, appelé d'ailleurs « deuxième voile » (Exode *26*, 31-35 ; Hébreux *9*, 3), entre le Saint des Saints et le Saint. Les Evangiles ne précisent pas lequel des deux se déchira, mais les Pères de l'Eglise estimaient plutôt qu'il s'agissait du premier mentionné, le seul visible aux simples fidèles et dont le symbolisme est nécessairement moins important que celui du Saint des Saints. Voici une citation d'Origène tout à fait instructive à ce sujet :

« Et voici que le Voile du Temple se déchira en deux, du haut en bas » (Mat. *27*, 51). Aussi longtemps que Jésus n'avait pas subi la mort pour les hommes, il demeurait « le Désiré des nations » et le rideau du Temple voilait l'intérieur du sanctuaire. Le Temple devait en effet rester voilé jusqu'à ce que celui qui seul pouvait lever le voile, vint découvrir le sanctuaire aux yeux avides de le voir ; ainsi, c'est par la mort du Christ, par laquelle fut anéantie la mort des croyants, que les fidèles délivrés de la mort, purent contempler ce qui était caché derrière le voile...

(1) Comme exemple de « synthèse », autre que celle de l'Incarnation, mais réalisée également par descente sensible du Verbe, nous citerons le Coran arabe, lequel comporte de multiples applications opératives, aussi bien que doctrinales, tant dans l'ordre ésotérique que dans l'ordre exotérique, ce qui n'empêche donc nullement la tradition islamique d'avoir ces deux ordres normalement distincts.

« Mais si on a lu les Ecritures sans négligence, on peut poursuivre l'enquête et remarquer qu'il y a deux voiles : l'un des deux cache le Saint des Saints, à l'intérieur du Temple, l'autre à l'extérieur du Temple, car l'un et l'autre étaient les figures de ce Tabernacle (céleste) que le Père avait préparé dès l'origine. L'un de ces deux rideaux « se déchira du haut jusqu'en bas », lorsque « Jésus, en poussant un grand cri, remit son esprit » ; ce mystère nous montre, me semble-t-il, que la passion de Notre Seigneur et Sauveur fit « se déchirer » le voile extérieur « du haut jusqu'en bas » afin que, « depuis le haut (c'est-à-dire depuis le commencement du monde) jusqu'en bas (c'est-à-dire jusqu'à son terme), soient révélés les secrets qui étaient demeurés cachés pour de justes raisons, avant la venue du Christ. Et, si nous ne « connaissions » pas « en partie seulement », si, dès cette chair, le Christ avait tout révélé à ses disciples bien-aimés, il aurait fallu que les deux rideaux se déchirassent, celui de l'extérieur et celui de l'intérieur. Mais comme nous avons encore à progresser sans cesse dans la connaissance, seul le voile extérieur fut déchiré « de haut en bas » ; ainsi, lorsque viendra la connaissance parfaite, et que tous les autres mystères seront dévoilés, on enlèvera également le deuxième rideau, et nous pourrons voir ce qui est caché derrière, à savoir, la vraie arche d'alliance et son véritable aspect ; et les vrais chérubins et le véritable propitiatoire, et la manne recueillie dans les vases d'or » (1).

Dans ces conditions, les conséquences que M. Pallis pourrait tirer du déchirement du Voile seraient moins totales qu'il ne le pensait, et cela même montrerait déjà qu'il n'est pas possible, dans le cas du Christianisme comme dans tout autre cas, de parler d'un blocage limitatif, dès le début, de tout l'ordre traditionnel, avec toute la hiérarchie des mystères à un seul niveau institutionnel ; une chose est le germe

(1) D'après Origène, *Esprit et Feu*, T. II, pp. 238-239, textes choisis et présentés par Urs von Balthasar, Ed. du Cerf. — Comme on le voit dans le dernier passage de cette citation, Origène envisage le symbolisme du temple originel où rien ne manquait au Saint des Saints.

synthétique qui contient une tradition, et autre chose est son développement aux multiples modalités, condition de sa manifestation complète et de sa fécondité en tant que tradition instituée. On trouve certes, aussi, un certain nombre d'auteurs qui pensent qu'il s'agit de l'autre voile. Voici, par exemple, ce que dit à ce propos Ruysbroeck : « Au moment où le sacrifice fut offert, le Voile du Temple, par lequel le Saint était séparé du Saint des Saints, se déchira en signe que le Seigneur nous avait ouvert l'entrée de la vie éternelle et lavé dans son sang tout ce qui nous en avait éloigné, etc... » (1). Mais dans ce cas, en toute rigueur interprétative, il y a un autre obstacle à la conséquence totale que voulait tirer M. Pallis. La suppression de ce deuxième voile ne donnerait l'accès au Saint des Saints qu'à ceux qui peuvent régulièrement se trouver dans le Saint ; or, dans cette partie du Temple, n'avaient accès, contrairement à ce que dit M. Pallis, que les prêtres officiants et non pas le reste des fidèles qui, eux, se tenaient dans le Vestibule avant le premier voile, resté intact dans cette hypothèse ; encore moins l'accès au Saint des Saints pouvait-il concerner d'une façon directe les Gentils admis seulement au Parvis. On voit ainsi que, dans ce cas, selon la logique symbolique, les effets du déchirement et de la « révélation » qu'on peut lui attribuer, sont limités à un ordre intérieur, et cela rend encore moins admissible le sens d'interpénétration complète entre intérieur et extérieur, et de combinaison inextricable de l'ésotérisme et de l'exotérisme que proclame M. Pallis.

De plus il y a une conséquence à tirer dans ce même ordre symbolique des choses du fait que le Saint des Saints à l'époque christique ne renfermait plus l'Arche d'Alliance avec les Chérubins et les autres objets saints, supports de la Présence divine, qui étaient disparus depuis longtemps (2); une dalle

(1) Ruysbroeck l'Admirable, *Œuvres, le Livre du Tabernacle spirituel* IIe Partie, p. 127, Vromant & Co, 1930.

(2) Pour ce qui est de l'Arche et du Tabernacle une tradition citée par le Livre II *Machabbées* 2, 4-7 dit que c'est Jérémie qui les avait cachés dans un antre de la montagne Nébo à l'époque de la captivité babylonique. On sait que l'Eglise Ethiopienne prétend détenir un certain héritage de l'Arche; c'est

de pierre rappelait l'emplacement de l'Arche. Origène, en parlant, dans le texte précédemment cité d'un Saint des Saints contenant tous les objets saints, envisageait un développement purement idéal à venir dans le Temple reconstitué ou retrouvé dans toute sa perfection. Par contre le seul « mystère » qui subsistait encore dans le Temple contemporain de Jésus, à part le symbolisme de l'enclos sacré et inaccessible, était la prononciation du Nom Ineffable, une fois l'an, le Jour des Expiations, par le Grand-Prêtre. C'est sous ce seul rapport que le symbolisme de la déchirure du Voile peut être logiquement interprété. Cela aussi doit entrer en ligne de compte quand on veut juger de la portée significative des évènements. C'est du reste pourquoi l'aspect dégagé avant tout par l'enseignement théologique est celui de la transposition du sacrifice annuel et de l'expiation annuelle en sacrifice du Christ et expiation une fois pour toutes, suivie de l'entrée, une fois pour toutes, du Christ comme Grand-Prêtre des biens à venir, dans le Saint des Saints, après avoir acquis une rédemption éternelle (cf. *Ep. aux Hébreux*, IX, 12).

De tout cela, il résulte que, s'il y a dans l'événement du « déchirement du Voile » un certain sens de « révélation » (1), il n'en est pas moins vrai que la

pourquoi probablement les livres de Machabbées ne font pas partie de la Bible Ethiopienne.

(1) Nous nous exprimons de cette façon parce que avant tout, il y a dans le déchirement du Voile un autre sens plus direct, mais qui est sinistre et tragique : ce sens concerne seulement la tradition judaïque à laquelle appartenait en propre ce sanctuaire, en lequel elle avait le centre de son culte sacrificiel et qu'elle devait perdre alors, car le déchirement du Voile préfigurait la destruction de l'an 70. — Saint Méliton (2e siècle) dit que lorsque le Voile se déchira, l'Ange de Dieu s'enfuit; et on peut dire que c'est ce qui se passe nécessairement en opération alchimique lorsqu'il y a fissure de l'Athanor. — Cependant la tradition judaïque même diminuée et dépourvue de son centre cultuel et géographique fut providentiellement dispersée dans l'espace où devait s'étendre et s'installer la tradition chrétienne elle-même, et n'en continua pas moins, en opposition avec le point de vue du dogme chrétien, un cycle légitime d'existence tant au point de vue ésotérique qu'exotérique. L'interprétation positive et « bénéfique » de la déchirure du Voile est ainsi le propre du Christianisme et correspond d'ailleurs à un Temple de transposition qui est comme on le sait, à travers le corps de passion, le Corps de Résurrec-

dualité des voiles du Temple empêche qu'on puisse tirer dudit événement des conséquences d'un caractère qui soit à la fois total et cependant de nature initiatique et ésotérique ; ensuite que l'état du Judaïsme à l'époque du Christ limite les effets du « dévoilement » des mystères moïsiaques en tant que substance constitutive du Christianisme. (1).

Par contre, il est possible de tirer des conséquences de généralité, mais qui soient alors d'un caractère sensiblement religieux et exotérique. C'est ainsi qu'apparaissent les choses chez les docteurs de l'Église quand, en traitant du Voile du Temple et de son déchirement, ces auteurs restent dans les termes imprécis des Evangiles (lesquels ne mentionnent pas l'existence de deux voiles) et envisagent un sens fondamental, mais très général. On se rend compte d'ailleurs qu'implicitement c'est au premier voile, celui de l'extérieur placé entre le Parvis et le Saint, qu'ils pensent alors. Voici un exemple de caractère notablement exotérique avec le texte suivant de Saint Augustin : « Si donc maintenant est manifestée (la Justice de Dieu), elle existait aussi autrefois (dans l'Ancienne Alliance), mais cachée. Le Voile du Temple était le signe de cette occultation, lui qui fut déchiré lors de la mort du Christ (Mt, XXVII, 51) pour signifier la révélation de celui-ci. Alors, donc, la grâce d'un Médiateur unique de Dieu et des hommes, Jésus-Christ, résidait dans le Peuple de Dieu, mais comme dans un nuage de pluie ; elle demeurait cachée cette grâce qui n'était pas due, mais volontairement

tion. (A la différence des 3 synoptiques, l'Evangile de Saint-Jean ne fait pas mention de la déchirure du Voile et à l'endroit, on a en échange l'ouverture du flanc de Jésus par la lance du centurion, dans laquelle l'Eglise voit la source des sacrements du Nouveau Temple spirituel).

(1) La célèbre formule de Suger *Quod Moyses velat Christi doctrina revelat* est elle-même, donc, trop générale et trop indéterminée. — De toute façon, il n'est pas question de comprendre ce dévoilement dans le sens que toutes les possibilités ésotériques de la tradition judaïque ont été dévolues de quelque façon au Christianisme, puisque l'existence de la Kabbale après l'extension de celui-ci comme tradition intégrale et autonome prouve le contraire, et parce que, de plus, les manifestations assez tardives d'une Kabbale chrétienne montrent même que l'ésotérisme chrétien pouvait toujours trouver du côté judaïque des réserves vivantes utiles à sa propre prospérité.

offerte par Dieu, et qu'Il réservait à Son héritage (Ps. LXIII, 10). Mais maintenant, ce nuage étant comme desséché — ce qui signifie : le peuple juif ayant été réprouvé — cette grâce est vue à découvert parmi toutes les nations, comme sur une aire à blé » (*De Peccato originale*, ch. XXV, 29; P.L. 44,400).

Saint Thomas d'Aquin confirme en somme cette même perspective quand il dit : « Le mystère de la Rédemption s'est accompli dans la Passion du Christ ; c'est pourquoi le Seigneur a dit alors : « Tout est consommé » (Jean XIX, 30). Alors durent cesser les cérémonies légales parce que leur vérité venait de trouver leur consommation. En signe de cela, on lit que lors de la Passion du Christ le voile du Temple se déchira (Mat. 27, 51). En conséquence, avant la Passion pendant que le Christ prêchait et faisait des miracles, la Loi et l'Evangile existaient simultanément parce que le mystère du Christ était commencé, mais non consommé. C'est pour cette raison que le Christ commanda aux lépreux avant la Passion, d'observer les cérémonies légales » (*Somme Théologique*, Ia IIae q. 103, art. 3, ad 2m).

Une preuve de plus que les choses présentées ainsi le sont dans une perspective exotérique, est le fait que simultanément il en résulte une occultation de certaines vérités traditionnelles élémentaires, connues et reçues ouvertement jusque là. Les vérités nouvelles concernant la nature et le rôle du Christ et qui initiatiquement symbolisent avant tout verticalement et intemporellement, dans l'ordre des principes immuables, sont retraduites, pour leur applicabilité exotérique, dans des modalités principalement horizontales et historiques. C'est ainsi que l'on a le dogme de l'unicité temporelle du Médiateur et par cela même de la Vérité universelle, la négation de toute voie salutaire, autonome et complète chez les autres, et cela non seulement chez les Gentils d'Occident et d'Orient, mais aussi chez les Fils d'Israël eux-mêmes, et encore non seulement depuis la déchéance de la tradition chez ces derniers mais depuis les origines mêmes, Patriarches inclus, parce que le thème fondamental de la nouvelle révélation est celui du péché originel et de la Rédemption universelle réalisable seulement par le sacrifice particulier du Christ his-

torique chez les Juifs (1). Sur la base d'une vérité profonde et permanente, mais contingentement nouvelle et présentée comme une nouveauté absolue avec des vertus exclusives, est créé ainsi un exotérisme qui à certains égards est même le plus radical et le plus étroit que l'on connaisse. Mais qu'on ne s'imagine pas que nous contesterions le moins du monde la légitimité et la validité dans son ordre de cette perspective générale de la tradition chrétienne car cette perspective est d'institution divine : il s'agit de lui voir simplement le caractère limitatif en soi-même et exotérique. Ce caractère est lui aussi sacré et c'est pour cela d'ailleurs qu'il est positif dans son domaine : comme il garde toujours une forme symbolique qui peut être valorisée dans une perspective verticale et intemporelle qui est celle des choses initiatiques et de la connaissance transcendante, l'existence de l'ordre exotérique et de son point de vue doctrinal n'empêche nullement l'existence simultanée d'un ordre initiatique et ésotérique avec son propre point de vue ; on doit même dire que de par sa formulation divine tout l'ordre exotérique exige l'existence simultanée de l'ordre ésotérique puisqu'il en est solidaire et qu'il n'a pas en soi-même une raison d'être totalement suffisante.

Les exemples du caractère normal de l'exotérisme chrétien pourraient être multipliés indéfiniment tant dans l'ordre doctrinal que dans l'ordre rituel. Si nous nous sommes arrêtés plus spécialement à celui que nous venons de mentionner c'est parce qu'il est lié d'une façon spéciale au symbolisme du déchirement du Voile, par la Passion dont résulte la Rédemption.

***

Dans l'ordre des principes qui sont ici en cause, il nous reste à faire mieux comprendre qu'il n'y a rien

(1) Le Christ étant une manifestation du Verbe éternel et universel, toutes les autres manifestations prophétiques et législatives du cycle traditionnel humain peuvent lui être attribuées dans son aspect transcendant et permanent; c'est en les lui attribuant en son aspect individuel et historique que ce résultat exclusiviste et négatif est atteint.

d'extraordinaire à ce que des vérités d'un ordre intérieur soient instituées sur le plan extérieur de la tradition. Cela est au contraire la norme même de la Révélation prophétique qui tirera toujours des profondeurs de la sagesse divine quelque chose de nouveau et même de difficile à accepter du premier moment tout au moins par la majorité des êtres auxquels elle est adressée. Le Cheikh al-Akbar ibn al-Arabî explique que la *Charî'ah,* la Voie Apparente ou la Loi générale est en elle-même une *Haqîqah,* Réalité essentielle et fondamentale, d'entre les *haqâiq.* Il précise aussi, point qui pourra très bien faire comprendre le cas même de la manifestation de Jésus-Christ, que « la *Haqîqah* est l'apparition de la qualité (*Çifah*) de ce qui est « Dieu » (*Haqq*) sous le voile d'une qualité de « serviteur » (*abd*), etc. » (1). Seulement, il faut comprendre aussi que la sagesse du divin Législateur, en révélant des réalités d'une nature informelle et transcendante qu'elle destine cependant à une fonction exotérique, pour les rendre accessibles au plus grand nombre, les recouvre de formes auxquelles elle attache comme condition d'efficacité l'obéissance et la foi. Quelles que soient les apparences et les différences le mystère christique est lui-même réellement adapté à un tel effet, sans quoi il n'aurait pu manifester et constituer une religion.

***

En critiquant la thèse de Guénon qui reconnaît au Christianisme originel un caractère initiatique et ésotérique, et affirme son exotérisation ultérieure (chose déjà accomplie disait Guénon à l'époque de Constantin et du Concile de Nicée) M. Pallis en arrive, sans pouvoir éviter quelques spéculations irritées à s'exclamer : « ...par-dessus tout, l'idée que la tradition chrétienne avant d'avoir franchi trois siècles a dû « perdre » son héritage essentiel, celui qui provient directement de son Fondateur divin, afin de rester désormais dans un état d'émasculation exotérique, cette idée nous semble insoutenable, etc. » Ceci n'est que trop juste, mais cette idée, heureusement, et cela n'a rien de fortuit, Guénon ne l'a

(1) Cf. *E.T.* janvier-février 1962, Muhyu-d-dîn Ibn Arabi, *Une instruction sur les Rites fondamentaux de l'Islam,* Notice Introductive, p. 25.

pas soutenue ; au contraire l'idée qu'il énonçait à ce propos aurait dû rassurer tout le monde : « ...si le Christianisme comme tel cessait par là d'être initiatique, il restait encore la possibilité qu'il subsistât, à son intérieur, une initiation spécifiquement chrétienne pour l'élite qui ne pouvait s'en tenir au seul point de vue de l'exotérisme et s'enfermer dans les limitations qui sont inhérentes à celui-ci » (*Christianisme et Initiation, E.T.*, oct.-nov. 1949, p 295 ; repris dans *Aperçus sur l'Esotérisme chrétien*, p. 15). Ensuite en parlant de l'état des choses au moyen âge, il faisait mention « des organisations initiatiques régulières qui existaient à cette époque, souvent même sous le couvert des ordres religieux et à leur intérieur, bien que ne se confondant en aucune façon avec eux » ; il en mentionnait aussi les continuations actuelles (*idem*, déc. 1949, p. 346 et resp. p. 24). Par cela il entendait d'ailleurs parler d' « organisations initiatiques spécifiquement chrétiennes, telles qu'il y en a eu incontestablement pendant tout le moyen-âge » (*ibidem*, p. 344 et p. 22). M. Pallis *commet donc* là *une erreur capitale* de lecture qui va vicier toute la discussion qu'il entreprend ensuite et dans laquelle il juge en parallèle les deux cas, selon Guénon, du Christianisme et de la Maçonnerie,et cela d'autant plus qu'en l'occurence, le deuxième cas est, au fond, lui-même mal compris. En effet, pour ce qui est de la Maçonnerie, M. Pallis impute à Guénon d'avoir attribué à celle-ci — malgré sa corruption moderne — une « validité intacte » ; c'est beaucoup simplifier et se tromper encore : il n'y a aucune raison d'oublier que la Maçonnerie est depuis le XVIII[e] à l'état « spéculatif », ce qui, ainsi que l'a fait comprendre Guénon, est l'effet d'une dégénérescence, et que pour qu'elle retrouve une efficacité initiatique il faudrait qu'elle recouvre son caractère « opératif », lequel comporte l'enseignement et l'influence spirituelle nécessaire au travail initiatique car il faut bien préciser que en passant de l' « opératif » au « spéculatif », la Maçonnerie a perdu une part de son influence spirituelle. Il n'y avait donc pas lieu de comprendre que dans la pensée de Guénon le Christianisme par le fait de l'adaptation exotérique des sacrements avait été dépossédé de « son héritage essentiel » tant qu'il conservait l'initiation dans un

ordre ésotérique, ni que la Maçonnerie tout en restant dans le domaine initiatique a conservé à l'époque moderne une « validité intacte ». Il n'y avait ainsi aucune possibilité d'imputer à Guénon une iniquité de jugement entre ces deux organisations traditionnelles, et de spéculer sur les desseins de Dieu que ce maître de la sainte sagesse traditionnelle aurait rendu « monstrueux » ou « grotesque ». C'est M. Pallis qui déforme la pensée de Guénon, certainement puisqu'il ne l'a pas comprise, mais c'est toujours regrettable. Par contre, pendant que nous sommes à ces mots énergiques — et nous sommes sûrs que M. Pallis voudra bien bien accepter un petit choc en retour — un certain effet « grotesque » résulte pour le lecteur quand, avec une belle surprise il comprend (chose que nous avons déjà entendue de la part d'un ancien collaborateur de notre revue) que la tradition chrétienne comporte par définition, et donc par un état « de droit », une structure qu'illustre l'acte de jeter des perles devant les pourceaux (*E.T.*, juillet à sept. 1964, pp. 158-159). Comme le fondateur du Christianisme est le Christ, c'est lui-même qui aurait ainsi, à la fois donné le conseil de ne pas jeter les perles devant les pourceaux, et les aurait jetées : ce n'est pas pour cela d'ailleurs que les Chrétiens se trouveront plus flattés.

Ce point, nous amène à signaler que quoi que puisse penser M. Pallis lui-même des concordances de sa thèse avec les thèses ou opinions d'autres penseurs (dont nous avons eu une connaissance à quelque moment et que nous n'évoquerons pas ici, ne fut-ce que pour éviter de compliquer davantage les choses) nous voyons à la sienne un caractère qui lui est propre et qui la distingue bien des autres. Le fait qu'il donne au déchirement du Voile le sens d'une suppression de limite séparative entre les domaines exotérique et ésotérique avec un effet d'unification, implique une institution sacrée de cette structure d'ambivalence qu'il voit plus spécialement dans les sacrements de l'Eglise, et qui est ainsi un état « de droit ». Par contre ceux qui soutiennent que le Christianisme avait au début un caractère d'organisation purement initiatique et ésotérique appuyé sur l'exotérisme de la Loi, et qui pensent que ces rites n'ont jamais perdu leur caractère initial, professent que

l'exotérisation subséquente est un simple état « de fait » qui n'enlève rien aux vertus initiatiques intrinsèques des sacrements. Ceux-ci pourront certainement s'éviter d'attribuer au Christ lui-même l'acte de jeter les perles aux pourceaux, tout en essayant de convaincre les Chrétiens qu'ils doivent être flattés, sinon par le symbole qu'on leur applique, du moins par les perles qu'on leur distribue...

Quant à la justesse déférente de Guénon concernant la structure du Christianisme dans son ensemble et le mode de l'initiation chrétienne, nous avons la possibilité d'en fournir des preuves aussi bien doctrinales que documentaires. C'est ce que nous entreprenons de faire maintenant.

⁂

M. Pallis affirme que dès le début dans le Christianisme il n'y a « plus de limite définissable entre le côté religieux de la tradition et les mystères ou, si l'on préfère, entre les domaines exotérique et ésotérique ». Contre cette opinion nous apporterons pour commencer deux témoignages autorisés ; d'autres preuves s'ajouterons par la suite qui ressortiront de textes cités dans un ordre d'idées plus spécial.

Voici tout d'abord plusieurs passages de Saint Clément d'Alexandrie (né vers 150, mort vers 216) qui attestent l'existence normale d'un ordre de la gnose en tant que voie d'une élite : « C'est pour quelques hommes choisis, admis à passer de la foi à la gnose que sont conservés les saints mystères des prophéties cachées sous les paraboles » (*Stromates*, VI : XV, 126). Cette voie comporte « un premier changement salutaire de la gentilité à la foi » et « un deuxième de la foi à la gnose ; celle-ci se terminant dans la charité unit ensuite l'ami à l'Ami, le connaissant au Connu » (*Idem* VIII : X, cité par J. Gross, *La divinisation du chrétien*, p. 163).

Cette élite d'un ordre si particulier est attestée encore avec la hiérarchie sacerdotale qui lui est propre : « Et les premiers parmi les élus, c'est une élite en possession de la gnose parfaite, choisie encore au sein de l'Eglise et honorée de la gloire la plus brillante : ce sont les juges et les administrateurs (*Kritai dé kai dioikètai*) (*Stromates*, VI : 107, 2, cité par J. Héring, *La Doctrine de la chute*, etc. chez Clément d'Alexandrie).

On peut voir ainsi que les « choisis », « admis à passer de la foi à la gnose » suivent un ordre ascendant normal d'accès de l'exotérisme à l'ésotérisme. La situation décrite par Clément est héritée traditionnellement : « La gnose a été transmise à un petit nombre depuis les Apôtres par la succession des maîtres et sans écriture » (*Idem*, VI : VII, 61). « La gnose transmise par tradition, selon la grâce de Dieu, est remise comme un dépôt aux mains de ceux qui se montrent dignes de l'enseignement, et fait briller de lumière en lumière l'excellence de la charité (*Idem*, VII : X, 55). Clément précise bien que cette tradition est spécifiquement orale et que sa lignée, en tant que voie d'une élite, remonte au Christ lui-même : « Le Seigneur a consenti à faire part des divins mystères et de cette sainte lumière à « ceux qui pouvaient comprendre ». Ainsi donc ce n'est pas au grand nombre qu'il a révélé ce qui n'est pas pour le grand nombre mais à quelques-uns à qui il savait que cet enseignement conviendrait, ceux qui étaient capables de les recevoir et de se laisser former par eux. Car les secrets ineffables comme Dieu lui-même, sont confiés à la parole et non à l'écriture. Et si l'on objecte qu'il est écrit : « Il n'est rien de caché qui ne doive être mis en lumière et rien de voilé qui ne doive être révélé », qu'on sache de nous que le Seigneur a annoncé par ce logion que le secret sera illuminé pour celui qui écoute en secret, que ce qui est voilé comme vérité sera montré à qui est capable de recevoir sous le voile ce qui est transmis, et que ce qui est caché à la foule sera visible à quelques-uns » (*Idem* I : I, II).

Il est opportun de se rendre compte que Clément d'Alexandrie n'était séparé des Apôtres que par une seule génération initiatique. Indiquant les maîtres spirituels qu'il a eus (dont le dernier en date, mais le « premier en puissance », fut Saint Pantène), il ajoute : « Ceux-là conservaient la vraie tradition du bienheureux enseignement l'ayant reçu immédiatement des saints Apôtres Pierre et Jean, Jacques et Paul, comme un enfant reçoit de son père — et bien peu ressemblent à leur père — et par la grâce de Dieu ils sont venus jusqu'à nous pour déposer ces semences des ancêtres et des Apôtres » (Cité dans *Foi et*

Gnose du P. Th. Camelot). « Après sa résurrection, le Seigneur a transmis aux autres Apôtres et les autres Apôtres aux Soixante-Dix, parmi lesquels était Barnabé » (*Hypotyposes*, cit. Eusèbe : H.E. II, I, 4).

Chez Origène la distinction des deux domaines traditionnels est également affirmée, mais on comprendra qu'il n'est pas possible d'exiger des précisions qui auraient risqué la censure ecclésiastique ; dans le texte qui suit on trouvera cité aussi le témoignage de Saint Paul : « Même d'après notre enseignement, il vaut beaucoup mieux adhérer aux dogmes avec raison et sagesse que par la simple foi. Si le Verbe a voulu dans certains cas la simple foi, c'est pour ne pas laisser entièrement les hommes sans recours. On le voit par les paroles de Paul, vrai disciple de Jésus : « parce que dans la sagesse de Dieu, le monde n'a pas connu Dieu par la sagesse, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication » (I Cor. I, 23). Il montre clairement par là qu'il faudrait connaître Dieu dans la sagesse de Dieu ; mais puisque cela n'est pas arrivé, il a plu à Dieu en seconde ligne de sauver les croyants, non pas simplement par la folie, mais par la folie en tant qu'elle est dans la prédication. Et Paul le comprend bien lorsqu'il dit : « Nous prêchons Jésus-Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les nations, mais pour les élus, Juifs et Hellènes, le Christ vertu de Dieu et sagesse de Dieu » (*Contra Celsum* I, 13).

La foi, le salut, la folie (en tant qu'absence de compréhensibilité) et la prédication, sont évidemment les caractères propres de l'exotérisme. Celui-ci est ainsi institué par la volonté divine légiférante ; or, disons le tout de suite, ne serait-il pas inexplicable ou même contradictoire que la Providence n'ait pas institué, comme dans d'autres formes traditionnelles, des rites convenant par nature à cette humanité de « seconde ligne » ?

Répondant à Celse qui attaquait la prédication chrétienne du fait qu'elle usait de promesses et menaces, Origène dit : « Si quelqu'un s'imagine voir dans tout cela non tant de la méchanceté que de la superstition chez la foule de ceux qui croient à notre doctrine, et lui reproche de faire des superstitieux, nous lui dirons ce que répondait un législateur à celui qui

lui demandait s'il avait donné à ses concitoyens les meilleures lois : Non pas absolument les meilleures, mais les meilleures possibles ; ainsi, le père de la doctrine des chrétiens pourrait dire : « J'ai établi les lois et les enseignements les meilleurs possibles pour l'amendement des mœurs du grand nombre, menaçant de châtiments qui ne sont pas des mensonges, de peines infligées aux pêcheurs, peines véritables et nécessaires et qui tendent à corriger les méchants, même s'ils ne comprennent pas entièrement la Volonté de celui qui les châtie et l'action des peines. Tout cela est dit pour l'utilité et selon la vérité et en secret, d'une manière utile. Du reste ce n'est pas en général aux méchants que s'adresse la prédication chrétienne; nous ne sommes pas insolents envers la divinité ; car nous disons à son sujet des choses vraies et qui semblent claires à la foule, bien qu'elles ne soient pas claires à ces quelques esprits d'élite qui s'exercent à philosopher sur notre doctrine. » (*Contra Celsum,* III, 79, cit. J. Lebreton : *Les degrés de la connaissance d'après Origène,* in *Recherches de Sciences Religieuses,* 1922, p. 267).

Ainsi donc il n'y a entre Saint Paul et l'Ecole d'Alexandrie aucune différence quant au double message exotérique et ésotérique du Christianisme.

***

Il nous reste à montrer que, dans le Christianisme tout comme dans les autres formes traditionnelles, l'ordre initiatique et ésotérique dispose de formes propres de rattachement ou d'affiliation et confère des influences spirituelles spécifiques. Ces deux choses vont de pair d'ailleurs, tout au moins lors de l'entrée dans la voie.

Lorsque l'on trouve chez les Alexandrins la distinction entre les deux catégories de chrétiens, c'est déjà un point que l'Eglise officielle tolère difficilement. On ne peut s'attendre à trouver affirmée l'existence de deux sortes d'influences spirituelles correspondant à ces deux catégories. Il semble bien pourtant qu'un texte, au moins, d'Origène l'affirme en l'appuyant d'ailleurs encore de l'autorité de Saint Paul. Il y a un

« esprit de servitude » et un « esprit de filiation » selon les termes de l'Epitre au Galates, IV, 6, qui correspondent respectivement à l'exotérisme et à l'ésotérisme. Il ne s'agit pas d'une simple différence de mentalité, mais d'influences spirituelles conférées, car Saint Paul dit textuellement (*ib.*) : « Et parce que vous êtes Ses Fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de Son Fils, lequel crie : Abba ! Père !, et il n'y a pas là qu'une image. Origène désigne alors cette influence spirituelle qui est celle de la gnose, également par le nom de « véritable lumière », ce qui n'est pas non plus une simple image pour quelque valeur « morale » ou « théorique » : « Ceux qui ne sont pas de Dieu, avant d'avoir reçu la véritable lumière, n'ont même pas le pouvoir de devenir enfants de Dieu ; mais, quand ils l'ont reçue, ils reçoivent le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Alors étant de Dieu, ils entendent Ses paroles — celui qui est de Dieu entend les paroles de Dieu — et ils ne sont plus de simples croyants, mais ils perçoivent plus intuitivement les réalités de la religion. Mais ceux qui n'ont pas cette grâce ne deviennent pas enfants de Dieu, ne sont pas de Dieu, et à cause de cela, n'entendent pas Sa parole et ne comprennent pas Sa volonté ; mais ils restent dans l'état qui précède celui des enfants de Dieu, c'est-à-dire dans l'état de simples croyants ; ils sont serviteurs de Dieu, parce qu'ils ont reçu l'esprit de servitude en crainte, et ne font pas effort pour s'avancer, pour progresser, pour recevoir l'esprit de filiation, par lequel ceux qui l'ont reçu crient : « Abba ! Père ! » (*In Joann.*, XX, 33, 287-289. P.G. XIV, 648 ; in J. Lebreton, art. cit. p. 286).

Ce texte d'Origène qui, en somme, ne fait que préciser un peu plus le passage de Galate IV, 6, instruit de l'existence d'une catégorie d'hommes spirituels qui ont obtenu la filiation divine et qui sont différents des simples croyants ; comme ces croyants sont eux-mêmes déjà chrétiens, il est évident que les êtres de l'autre catégorie représentent une élite. Cette élite est constituée certainement par un acte d'adoption divine et cela suppose d'ailleurs une opération initiatique très précise, et évidente, car dès le moment

de la réception le récipiendaire crie : « *Abba !* » (Père !) (1).

***

Une autre source de données prouvant l'existence d'actes caractérisés de rattachement à l'ordre initiatique et de transmission spirituelle correspondante, sont les œuvres de Saint Syméon le Nouveau Théologien (né en 949, mort en 1022) (2), Docteur et Maître de l'Eglise orthodoxe, une des autorités de l'Hésychasme (3). On y trouve, assez précise et soulignée, la mention d'un sacerdoce de la « gnose sacrée » constitué par de vénérables saints hommes et des illuminés, ayant qualité de « dispensateurs de la grâce » et de « médiateurs », qui transmettent, notamment par un rite d'imposition des mains, une « puissance » venant de la Puissance divine du Christ et qui est appelée encore « Esprit Saint » (sans l'article). Cette communication de grâce à laquelle Saint Syméon convie tout être de désir spirituel, est justifiée souvent chez lui par la caducité du « baptême » ordinaire, dans lequel cependant il faut considérer inclus le sacrement de confirmation, car, dans l'Orthodoxie, celui-ci est conféré, sous forme de chrêmation, en même temps que le baptême proprement dit, et est

(1) Ce mot pourrait être aussi un vocable invocatoire spécifique de cette catégorie spirituelle, un *monologistos* autre que les formes d'invocation du nom « Jésus ».

(2) Recueillies notamment dans *La Patrologie Grecque* de Migne ,vol. 120; K. Holl, *Enthusiasmus and Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898; Irénée Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, Orientalia Christiana, Rome 1927, et *Vie de Syméon le nouveau Théologien*, Orientalia Christiana, Rome 1928.

(3) Saint Syméon est vénéré dans le monde orthodoxe comme l'un de ses plus grands saints : l'Eglise le considère comme une de ses autorités doctrinales. Le titre de « Nouveau Théologien » qu'on lui donne ordinairement est la reconnaissance en sa faveur d'une véritable fonction prophétique et apostolique (au sens chrétien et restreint de ces termes). « Quoi qu'il fut tout à fait ignorant des sciences profanes, il parlait de Dieu comme le disciple bien aimé », écrit Nicétas Stéthatos. L'allusion s'applique à Saint Jean l'Evangeliste qui est également appelé le Théologien. (A part ces deux cas, le titre de Théologien n'est accordé qu'à Saint Grégoire de Nazianze).

appelé d'ailleurs « Saint-Chrême ». Selon cette façon de présenter les choses il apparaît que le rite de Saint Syméon vient suppléer, non pas au sacrement ordinaire de l'Eglise lequel existe bien dans son ordre et ne peut du reste être réitéré, mais au baptême originel de l'Esprit donné par les Apôtres : ou plutôt il s'agit du même rite dans sa lignée initiatique. Voici à cet égard un texte assez explicite malgré sa concision : « Si quelqu'un dit : moi j'ai reçu le Christ du Saint-Baptême, qu'il sache que tous ceux qui sont baptisés par le moyen du baptême ne portent pas le Christ, mais seuls ceux qui sont fermes dans la foi et qui se sont préparés (avant le Baptême) eux-mêmes dans la connaissance finale et dans la purification et qui ont marché ainsi vers le Baptême. Celui qui examinera les écritures relatives aux paroles et actes apostoliques, trouvera (la preuve de ce que nous affirmons), car il écrit : « Les Apôtres qui étaient à Jérusalem, ayant entendu que la Samarie avait reçu la parole de Dieu, y envoyèrent Pierre et Jean. Ceux-ci arrivés chez les Samaritains prièrent pour eux afin qu'ils reçussent l'Esprit-Saint. Car il n'était encore descendu sur aucun d'eux ; ils avaient été seulement baptisés au nom du Seigneur Jésus. Alors Pierre et Jean leur imposèrent les mains et ils reçurent l'Esprit-Saint » (*Oraison* LVI, Alatius, texte grec cité par J. Hausherr : *Vie de Syméon* pp. LXXIII - IV).

Pour mieux comprendre la nature et le rôle de cette imposition des mains nous citons encore quelques passages de Saint Syméon :

« Tout chrétien donc, qui n'a pas reçu intérieurement une puissance (*énédunamôthè*) provenant de la Puissance divine du Christ, afin que par elle, étant donné sa propre faiblesse, il puisse accomplir la volonté de Dieu, qu'il marche, et auparavant qu'il reçoive intérieurement cette puissance moyennant la foi et l'imposition des mains (*Cheirôn épithésia*) des dispensateurs de la grâce (*oikonomoi tès charitos*) (*Oraison* XIV, P.G. 380 A2; texte grec cité dans K. Holl, p. 59).

« A ceux qui n'ont pas senti la puissance théurgique du baptême dans le bassin sacré, puissance qui est appelée régénération, rénovation et, en vérité,

reformation de l'homme tout entier, à ceux-là, par la suite sont nécessaires l'enseignement et l'imposition des mains vénérables des saints hommes et des illuminés » (*Oraison* X, P.G. 366 ; texte grec partiel K. Holl, p. 59).

« ...Offerte dans l'immersion du baptême commun, les nouveaux-nés n'ont pu avoir aucune conscience de cette grâce immense et transcendante, il a été nécessaire qu'elle soit acquise à nouveau par le travail et que la grâce soit reçue encore une fois, elle qui est telle, qu'elle ne peut demeurer auprès de celui qui n'en prend pas conscience, et qu'elle s'envole devant cette ignorance. Tout chrétien donc, qui n'a pas eu intérieurement une puissance provenant de la puissance divine du Christ, afin que (par elle) étant donné sa (propre) faiblesse, il puisse accomplir la volonté de Dieu, qu'il marche, et auparavant, qu'il reçoive intérieurement de cette puissance moyennant la foi et l'imposition des mains de la part des dispensateurs de la grâce (laquelle vient de la foi, non des œuvres) (1) pour que, revêtu d'abord de la force d'en haut, il puisse mener dès lors une vie digne d'un chrétien (*Oraison* XIV, P.G. 380 ; texte grec partiel K. Holl, p. 58).

On remarque ainsi que le remède à l'absence d'une sensation de la vertu du baptême, n'est pas dans une simple prise de conscience ultérieure de la valeur du rite (comme non plus dans une réitération, impossible d'ailleurs, du rite commun), mais dans une préparation nouvelle complétée par le rite spécial de l'imposition des mains d'un sacerdoce à part, celui de la pure gnose, avec effet de collation nouvelle de la grâce de l'Esprit Saint. Comment s'explique-t-il alors que les choses soient présentées comme si, en principe, le baptême commun (chrêmation incluse) conféré aux enfants pouvait, dans des conditions voulues, attribuer cette grâce que Saint Syméon cherchera cependant ensuite dans une imposition des mains spéciale, proprement initiatique, bien entendu de tradition également apostolique ? C'est qu'effectivement des réceptions exceptionnelles de grâce, avec, bien enten-

(1) Les mots entre parenthèses sont intercalés par la traduction latine, le texte grec, cité par K. Holl finit au mot « grâce ».

du, le support général des sacrements ordinaires peuvent exister quelquefois, mais cela est tout à fait rare dans une génération traditionnelle car ce n'est au fond qu'une variante des cas d'initiation spontanée (1). En tout cas Saint Syméon lui-même en affirme la possibilité :

« On doit tendre... à recevoir la grâce par la foi, par la pénitence et par l'imposition des mains du sacrificateur (*hiéreus*) ; sans ces conditions la grâce ne reviendrait pas d'elle-même vers ceux qui après le baptême l'ont abandonnée. Et même si sans l'imposition des mains elle vient vers quelques-uns, leur nombre est certainement restreint, deux ou trois peut-être ; or la rareté ne constitue pas la loi (*nomos*) de l'Eglise » (*Oraison* XIV, P.G. 381 ; texte grec de la dernière phrase dans K. Holl, p. 58).

On peut remarquer d'ailleurs que Saint Syméon parle, pour ces derniers cas, textuellement de « venue » (*èlthen-eis tinas* = dans la trad. latine de P.G. *in aliquos venit*), de même que dans les cas d'imposition des mains il est question de « réception » (ou encore d' « acquisition ») mais non de « retour » ou de « recouvrement ». L'idée d'un « retour » à propos de la grâce, n'est employée que lorsque cette idée est niée, et c'est la « venue » qui est alors par contre affirmée.

Ces cas extrêmement rares s'expliquent alors plutôt par la qualification exceptionnelle des sujets et par un concours favorable de facteurs multiples et plus ou moins indéterminés. En principe tout au moins, toute influence spirituelle particulière, de n'importe quelle catégorie, est de quelque façon en communication, de près ou de loin, avec sa source première et avec l'ensemble des forces qui en dérivent, de sorte que, compte tenu aussi de la connexion existante entre les moyens et les actes traditionnels de tous ordres, il puisse y avoir occasionnellement et de façon extraordinaire et imprévisible, des résultats d'infusion majeurs de grâce alors qu'il ne s'en produit pas normalement. Saint Syméon qui signale ces

(1) Voir René Guénon, *Sagesse innée et sagesse acquise*, *E.T.* de janvier-février 1949, repris dans *Initiation et Réalisation spirituelle*, ch. XXII.

cas, ajoute bien que ce n'est pas cela la loi de l'Eglise, et il indique alors quelle est la loi en cause, et parle donc de la démarche pour acquérir l'Esprit-Saint par une imposition des mains déterminée dans sa fonction comme dans son origine qui est de l'exercice d'un sacerdoce purement initiatique, celui de la gnose sacrée.

Chose remarquable qui permet de situer mieux la position de ce sacerdoce de la gnose lequel cependant n'a rien d'officiel, c'est que Saint Syméon en arrive à subordonner à l'autorité de celui-ci la fonction d'enseignement théologique de la hiérarchie ecclésiastique ordinaire.

« Mais on doit veiller à ce que la colère de Dieu ne vienne pas sur nous, lorsque certains qui sont actuellement en dehors de cet ordre (l'ordre de ceux qui ont la connaissance intellectuelle du Saint-Esprit, ou qui par la foi du Christ ont reçu la grâce transcendante), se trouvent être ministres du culte, évêques ou prêtres et maîtres des âmes, et l'on doit voir si ce n'est pas un ignorant qui instruit, enseigne et déforme les choses divines, du fait que leur représentation dépasse la portée de l'intelligence humaine. Il ne faut pas en effet que quelqu'un monte sur le trône pour enseigner le Saint-Esprit avant de s'être uni à la nature divine. S'il en était autrement, il exciterait contre lui la colère de Dieu. C'est assurément pour cette raison que beaucoup qui étaient savants en paroles se sont révélés comme les auteurs et les fondateurs de doctrines hérétiques. Au reste puisqu'ils ont été informés en un sens par le divin baptême, comme par les principes, ils n'ont pas eu la connaissance ; marchant d'abord dans la pénitence et la connaissance comme nous l'avons dit plus haut, et s'appuyant sur la médiation et l'imposition des mains de la part des arbitres et des administrateurs de grand mystère et de la part de ceux qui sont instruits de la gnose sacrée, qu'ils assimilent l'enseignement (doctrinal) depuis le début, ainsi que l'espèce et la forme des réalités spirituelles et leur signification mystique ; en tant que confirmés qu'ils travaillent dans la vigne de Dieu... » (*Oraison* II, P.G. 329-330).

Ainsi, même sous le rapport de l'enseignement doctrinal, le Nouveau Théologien envoie les membres de la hiérarchie ecclésiastique à l'école des maîtres spirituels de la gnose, et non pas en tant qu'auditeurs ou étudiants, mais en tant que disciples dans la voie de la connaissance directe à laquelle ils accèderont par les vertus de l'imposition des mains de ce sacerdoce intiatique (1).

Pour ce qui est de l'aspect rituel de ces choses il y a lieu d'ajouter que l'imposition des mains n'est pas le seul rite initiatique dont on trouve mention dans les écrits de Saint Syméon. Dans un de ses textes, il est question d'un certain « chrême » dont le caractère particulier est d'autant plus remarquable qu'il est mentionné à côté d'onctions d'un caractère plus commun, avec lesquelles il ne peut donc être confendu :

« Dans les âmes qui après le saint-baptême ont été dominées par ces trois choses (le plaisir, les richesses et la vaine gloire) il est impossible qu'une telle grâce pénètre autrement que par l'accomplissement d'actions bonnes et réparatrices par lesquelles seulement le salut vient. Et de quelle manière ? Par le breuvage des (eaux) bénies (*posis tôn agiasmatôn*), par l'onction des huiles consacrées (*chrisis tôn égiasménôn élaiôn*), par le « Chrême des Saints » (*murôn tôn agiôn*) et en respirant la bonne odeur de ceux-ci (*antilèpsis tês autôn eudias*), car le Christ a fait entrer dans les saints le pouvoir de sanctifier, de même qu'il a purifié leur âme » (*Oraison* VII P.G. 348 ; texte grec dans K. Holl, p. 59).

Le « Chrême des Saints » mentionné ici est tout à fait remarquable comme expression, puisqu'en ce cas l'onguent est désigné par le terme employé dans

(1) Pour ne rien omettre de ce qu'il peut être utile de connaître dans l'ordre des présentes questions d'études, nous signalerons avoir relevé autrefois dans la Notice d'Alatius sur « les écrits de Syméon » (P.G. 287) la mention au point XVI d'un *Récit utile des débuts pour un disciple soumis qui reçoit l'Esprit-Saint par les prières de son Père spirituel.* J. Hausherr cite, de son cté, dans sa *Vie de Syméon*, (p. LXX) un texte où Saint Syméon dit que ses adversaires protestent ainsi : « Qui a reçu l'Esprit-saint, de telle sorte que par l'intermédiaire de son père (spirituel) le fils est aussi jugé digne de voir ? »

l'ordre sacramentel proprement dit, *murôn,* sans être qualifié toutefois de *Saint-Chrême* ce qui permet de le différencier mieux du sacrement ordinaire, mais en étant, par contre, au pouvoir des « Saints » comme ministres de l'onction. Du reste, dans ces conditions, les autres substances salutaires recommandées en même temps, pour autant qu'elles sont administrées par ce sacerdoce de perfection, devraient avoir elles-mêmes une portée bien plus profonde.

Quoi qu'il en soit de la signification exacte de toutes les onctions mentionnées ici, comme de la portée exacte d'autres moyens dont Saint Syméon parle par ailleurs (1), on est obligé de constater au sujet de cette imposition des mains dont il est question constamment et qui opère la collation nouvelle de l'Esprit-Saint, non seulement qu'elle ne fait pas partie des sacrements officiels de l'Eglise, mais encore qu'elle n'est pas non plus une bénédiction ordinaire, car elle est expressément requise comme condition initiale et nécessaire de la voie de la connaissance, et du reste elle ne peut être exercée comme telle que par le sacerdoce spécial de cette voie. Ce rite est, dans son mode et sa fonction, de tradition apostolique. Certes, d'après ce que dit Saint Syméon de l'origine du rite, celui-ci semble se rattacher aux mêmes actes sacrés des Apôtres dont se réclame, d'autre part, le sacrement de confirmation ou de chrêmation, mais il n'y a là nulle incompatibilité ; par contre, plutôt, cela fait voir, à l'occasion, qu'il y a deux lignées de transmission

(1) Nous pensons notamment à l'indication qu'on trouve chez lui une certaine transmission opérée par le rite de la prise de l'habit monastique appelé « Schéma angélique et (on ajoute parfois) divin» qu'il appelle précisément «un second baptême» : « Si ceux qui après avoir eu un second baptême par l'habit angélique, et en reçoivent quelque chose, ne l'ont pas compris, ils ne participeront pas à la vertu divine et toute puissante du Saint-Esprit, car la grâce s'est enfui d'eux de la même façon que celle qui avait été conférée par les eaux du baptême; et à cause de leur engourdissement jusqu'à maintenant, ils sont enclins au mal, comme par le passé; leur foi est sans fruit, et vain aussi leur second baptême, puisque les vêtements sacrés leur ont été imposés pendant qu'ils n'en avaient aucune conscience et étaient « morts » (*Oraison* II, P.G. 327 B).

d'influences spirituelles, l'une purement initiatique l'autre simplement religieuse, qui remontent à la même source, et que les sacrements religieux ordinaires, dans leur institution sacrée, ont pu être en quelque sorte calqués sur la forme des rites originels qui étaient de nature purement initiatique et qui sont restés tels, mais dans un ordre strictement ésotérique (1).

Il y a lieu d'ajouter ici quelques précisions utiles venant de René Guénon, qui ne se trouvent pas par ailleurs dans ses écrits. Lui ayant fait part de quelques-uns des passages cités ici de Saint Syméon, et cela suivait de peu la publication de son article *Christianisme et Initiation* (2), il nous répondait ceci : « ...il me paraît très intéressant que vous ayez trouvé dans les textes se rapportant à l'hésychasme l'indication de rites bien distincts des sacrements, en outre de la simple transmission d'une formule qui peut cependant, être considérée aussi comme constituant par elle-même un véritable rite d'initiation, car, dans l'Inde, il existe des initiations (c'est bien le mot « dikshâ » qu'on emploie en pareil cas) qui ne comportent rien d'autre que la communication d'un mantra. J'espère que vous pourrez me reparler de cette question de l'hésychasme quand vous aurez fait encore quelques recherches de ce côté... » (3) (*Lettre* du 11 février 1950).

Un mois environ plus tard, nous lui avons envoyé

(1) De cette façon on peut dire que certains rites exotériques et plus spécialement les sacrements voilent et symbolisent à la fois les rites purement initiatiques d'après lesquels ils ont été constitués. C'est pourquoi les interprétations spirituelles de sens manifestement initiatique appliquées apparemment aux sacrements ordinaires dans les écrits des maîtres spirituels doivent viser en vérité tout d'abord les rites de l'ordre ésotérique et secondairement les rites ordinaires. N'est-il pas ainsi significatif qu'un auteur comme Nicolas Cabasilas, au XIVe siècle, c'est-à-dire après un millénaire de pratique généralisée du baptême des enfants, interprète le symbolisme baptismal en prenant comme sujet type un adulte ? Car évidemment il n'y a qu'un adulte qui peut tenir le rôle d'un récipiendaire véritablement initiatique.

(2) *E.T.* de septembre à décembre 1949.

(3) Il ajoutait : « et aussi me dire quelque chose des constatations que vous avez faites concernant Maître Eckhardt. » Nous reviendrons à un autre moment sur ce point.

un travail sur la question de l'Initiation extra-sacramentelle chez Saint Syméon le Nouveau Théologien, qui contenait toutes les citations de textes donnés plus haut. En nous répondant à propos du « caractère de rites d'initiation » que nous attribuons à ceux qui sont indiqués chez Saint Syméon, il nous disait notamment : « il me semble... que toute cette partie de votre travail se tient parfaitement et qu'elle est réellement assez probante » (*Lettre* du 5 avril 1950).

En faisant ces constations qui apportent la solution principale concernant l'existence régulière d'un ordre initiatique des choses avec les rites de rattachement et les transmissions d'influences spirituelles afférentes, nous ne sommes pas tenus de donner aussi l'explication historique du processus d'institution qui les concerne, question d'un ordre différent et d'un intérêt accessoire, et ceci d'autant plus que cela demanderait des investigations et des analyses d'une très grande complexité. Mais pour répondre au moins à un souci majeur, celui de savoir si l'état des choses dont nous parlons est au point de vue traditionnel tout à fait régulier, et qu'il n'y a pas là une situation de caractère plus ou moins arbitraire et artificiel, nous dirons que tout ce qui concerne l'organisation de l'Eglise sous ses deux aspects initiatique et religieux, ésotérique et exotérique, est l'œuvre du législateur divin et nullement celle des hommes. Seulement pour bien comprendre cette œuvre il faut savoir que le développement de la tradition chrétienne est régi par la fonction législative permanente de l' « autre Paraclet », de l'Esprit-Saint en tant qu'Esprit de Vérité, pour la venue duquel le Christ devait envisager son propre départ (1), et sous l'autorité duquel se

(1) « Et moi je prierai le Père, et il vous donnera un autre Paraclet (Consolateur), pour qu'il demeure toujours avec vous; c'est l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point; mais vous, vous le connaissez parce qu'il demeure au milieu de vous. Encore un peu de temps et le monde ne me verra plus; mais vous, vous me verrez, parce que je vis, et que vous vivrez. En ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous... Je vous ai dit ces choses pendant que je demeure avec vous. Mais le Paraclet, l'Esprit-Saint, que mon père enverra en mon nom, lui, vous enseignera toutes choses.

tient explicitement l'Eglise visible elle-même. Et c'est à cette fonction permanente de l'Esprit-Saint, illustrée notamment par l'œuvre des Conciles, qu'il faut rattacher toutes les réadaptations du message christique originel, tant sous le rapport doctrinal que normatif, y compris l'organisation du domaine rituel et des forces spirituelles afférentes, pendant toute l'histoire apparente ou cachée du cycle traditionnel chrétien (1).

L'enseignement de Saint Syméon que nous venons de reconstituer sommairement par une enquête littéraire qui n'est certes pas exhaustive, peut être vérifié dans une mesure appréciable et même complété par des données qu'on peut avoir du côté de la tradition hésychaste attestée encore de nos jours. M. Pallis a fait lui-même des recherches du même côté qui se

et vous rappellera tout ce que je vous ai dit ». (*Jean 14*, 16 & sq.)

« Cependant je vous dis la vérité : il vous est bon que je m'en aille; car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas en vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai. Et quand il sera venu, il convaincra le monde au sujet du péché, de la justice et du jugement : au sujet du péché, parce qu'ils n'ont pas cru en moi; au sujet de la justice, parce que je vais au Père et que vous ne me verrez plus; au sujet du jugement, parce que le Prince de ce monde est (déjà) jugé. J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter à présent. Quand le Paraclet, l'Esprit de vérité sera venu, il vous guidera dans toute la vérité. Car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir. Celui-ci me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi; et il vous l'annoncera. Tout ce que le Père a est à moi. C'est pourquoi j'ai dit qu'il recevra de ce qui est à moi, qu'il vous l'annoncera... » ,Jean *16*, 7-15).

(1) Il sera précieux de connaître sur ce point également une réflexion de René Guénon, faite lorsque nous lui avons parlé pour la première fois, de cet aspect du développement sacramentaire (par la suite notre travail sur ce point s'est encore développé, mais nous ne pouvons pas nous y arrêter davantage maintenant) : « Je vous remercie de vos explications... notamment en ce qui concerne l'intervention du St-Esprit en rapport avec l'extension du Christianisme chez les nations; bien que je n'aie jamais eu l'occasion d'envisager la question à ce point de vue, cela me paraît tout à fait plausibe; ne pourrait-on pas dire qu'il s'agit là surtout d'un rôle de « réadaptation » en quelque sorte ? Naturellement vous ne pouviez pas tout développer, mais je crois qu'il serait intéressant que vous ayez la possibilité d'y revenir... » (*Lettre* du 22 juin 1950).

veulent conclusives et qui sont bien entendu négatives : « absence totale de tout rite spécifiquement initiatique » dit-il (*E.T.* nov.-déc. 1964, p. 264), et il ajoute même, comme nous l'avons déjà relevé précédemment, que « ceux qui ont cherché un rite initiatique supposé opérer en plus des Sacrements ont perdu leur temps » (*ibid.* p. 267). M. Pallis veut dire, pensons-nous, que ceux des chercheurs dont il a eu connaissance n'ont rien trouvé jusqu'à un certain moment de leurs recherches, bien que nous n'aurions pas dit, même en ce cas, qu'ils aient vraiment perdu leur temps s'il s'agit de recherches d'intention spirituelle. Or, nous savons de notre côté que d'autres affirment le contraire. Nous ne pouvons, bien entendu, assurer par nous-même ce qu'il en est en fait, mais nous n'avons aucune raison de douter de la valeur de leurs affirmations. Nous ne voulons, certes, pas cautionner en aucune mesure et d'aucune façon des prétentions incontrôlables qu'on pourrait entendre de différents côtés, dans un monde comme le nôtre, venant au nom de l'hésychasme ou de tout autre spiritualité, mais nous accueillons avec une confiance normale des données qui nous viennent de personnes d'esprit véritablement traditionnel et, c'est le cas, de formation doctrinale — il faut dire le mot — « guénonienne ». D'ailleurs on ne peut pas ignorer que, de longue date, nous tenons de tels témoignages comme acquis pour nous, car nous l'avons écrit, dans un des anciens cahiers des *Etudes Traditionnelles ;* en parlant alors de l'incompréhension de certains milieux intellectuels occidentaux concernant la nature et les moyens de l'initiation chrétienne, nous disions: « L'on considère ainsi que celle-ci est conférée par les sacrements ordinaires de l'Eglise, en raison d'un privilège spécial qu'aurait le Christianisme d'être une « initiation offerte à tout le monde » ! Ceci est affirmé à la faveur d'une certaine difficulté que l'on a rencontrée à démontrer l'existence d'autres rites purement ésotériques pour l'initiation chrétienne. Nous ne pourrions traiter ici de cette question, mais puisque beaucoup de ceux qui professent cette opinion accordent par ailleurs, que l'hésychasme est une voie initiatique, qu'ils sachent que celui-ci a, de nos jours même, comme moyen de rattachement un rite spécial

et réservé, analogue à ce que l'on sait du rite de rattachement dans les initiations islamiques ; mais pour savoir ce qu'il en est exactement, ce n'est pas aux théologiens ou aux prêtres, ni même à tout moine, qu'on pourrait le demander ; en cette matière il faut d'ailleurs savoir que la réponse dépendra éminement de la droite intention du chercheur, et de sa bonne volonté » (1). C'est pourquoi la présente mise au point nous a paru en la circonstance vraiment inévitable et, somme toute, indispensable.

Nous rappelons tout d'abord que Guénon écrivait déjà : « Dans l'hésychasme, l'initiation proprement dite est essentiellement constituée par la transmission régulière de certaines formules, exactement comparable à la communication des *mantras* dans la tradition hindoue et à celle du *wird* dans les *turuq* islamiques ; il y existe aussi toute une « technique » de l'invocation comme moyen propre du travail intérieur (2), moyen bien distinct des rites chrétiens exotériques, quoique ce travail n'en puisse pas moins trouver aussi un point d'appui dans ceux-ci comme nous l'avons expliqué, dès lors que, avec les formules requises l'influence à laquelle elles servent de véhicul a été transmise valablement, ce qui implique naturellement l'existence d'une chaîne initiatique ininterrompue, puisqu'on ne peut évidemment transmettre que ce qu'on a reçu soi-même (3). Ce sont là encore des questions que nous ne pouvons qu'indiquer ici très sommairement, mais, du fait que l'hésychasme est encore vivant de nos jours, il nous semble qu'il serait possible de trouver de ce côté certains éclair-

(1) Voir *E.T.*, *N° spécial dédié à René Guénon*, juillet à novembre 1951, p. 237, en note.

(2) « Une remarque intéressante à ce propos est que cette invocation est désignée en grec par le terme *mnémé*, «mémoire» ou « souvenir », qui est ici exactement l'équivalent de l'arabe *dhikr*. »

(3) « Il est à noter que, parmi les interprètes modernes de l'hésychasme, il en est beaucoup qui s'efforcent de « minimiser » l'importance de son côté proprement « technique », soit parce que cela répond réellement à leurs tendances, soit parce qu'ils pensent se débarasser ainsi de certaines critiques qui procèdent d'une méconnaissance complète des choses initiatiques; c'est là, dans tous les cas, un exemple de ces amoindrissements dont nous parlions tout à l'heure. »

cissements sur ce qu'ont pu être les caractères et les méthodes d'autres initiations chrétiennes qui malheureusement appartiennent au passé » (1).

On remarquera à ce propos que M. Pallis néglige très spécialement la précision donnée dans ce texte par Guénon sur l'une tout au moins des modalités de l'initiation hésychaste qui présente une analogie manifeste avec des modalités hindoues et islamiques (2). De plus il lui reproche de n'avoir « jamais pu se débarrasser de la conviction que cachée quelque part dans le monde chrétien passé ou présent, une forme spécifique d'initiation conforme au modèle qu'il en était venu à considérer comme universellement applicable, serait découverte fonctionnant en plus des Sacrements » (*E.T.*, mars-avril 1965, p. 63).

Le fait est que, d'après des renseignements tenus par nous, Guénon avait parfaitement raison même sous ce rapport plus déterminé. Il est malaisé de donner publiquement des précisions en cette matière, mais nous devons bien montrer comment s'est vérifié pour nous depuis longtemps qu'il y a effectivement dans l'Hésychasme, pour employer les termes mêmes de M. Pallis, « une forme d'initiation » correspondant, sinon à « un modèle que Guénon en serait venu à considérer comme universellement applicable », du moins à la définition essentielle de l'initiation, et en tout cas, à l'initiation islamique. Ainsi, dans l'une des branches hésychastes de l'Est

(1) *Christianisme et initiation*, dans *E.T.* de décembre 1949, p. 347.

(2) Ceci est d'autant plus étonnant que d'autre part, lorsqu'il parlait de *Zen*, M. Pallis ne refusait pas par principe comme possible que « le fait que le Maître accepte un disciple et lui administre son premier *koan* soit considéré comme équivalent à l'initiation telle que nous la connaissons », et si en fait, il concluait néanmoins dans le sens contraire, c'était simplement parce que cela « n'était pas l'opinion de notre informateur » (*E.T.* juillet à octobre 1964), ce qui nous saurait nous suffire pour être assurés que l'informateur ne se trompait pas quant au sens de la question qu'on lui posait et quant au sens qu'on donnerait à sa réponse; de toute façon, l'administration du *koan* par le Maître au disciple et le lien qui est ainsi établi entre eux, ne fut-ce que depuis cet acte, ne sont-ils pas suffisants pour reconnaître qu'il y a là une filiation et une transmission de caractère initiatique ?

européen (où il y aurait peut-être deux chaînes initiatiques distinctes, l'une, celle qui est à l'origine des Staretzi D'Optyno, et une autre plus ancienne), et tout au moins quant à l'une des transmissions opérées, le récipiendaire se met à genoux devant le transmetteur (lequel, s'il est prêtre, lui pose la chasuble sur la tête) ; celui-ci lit une prière spéciale par laquelle on habilite le néophyte à une forme de récitation appelée « prière mentale ». Ensuite le récipiendaire embrasse la main du transmetteur lequel prend la main de l'initiable entre ses deux mains, l'embrasse sur le front et lui dit : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ! Béni soit le commencement et l'accomplissement final de ton travail ! » Enfin, tous les deux, ainsi que les initiés assistants s'il y en a, récitent un certain temps, à voix basse, la prière transmise.

Le récipiendaire peut être un religieux ou un laïc. De même la qualité de transmetteur peut être conférée par le Staretz à un simple laïc (on en connait plusieurs dans la contrée respective).

Dans l'une des voies susmentionnées, tout au moins, « l'entrée comporte deux actes rituels bien distincts et sans aucune liaison avec d'autres rites exotériques, à savoir la Petite Bénédiction et la Grande Bénédiction, séparées par des années l'une de l'autre ; dans la plupart des cas la deuxième ne se confère pas du fait que le candidat ne remplit pas les conditions requises ».

En conclusion de cette documentation, comme de celle tirée des écrits de Saint Syméon le Nouveau Théologien, nous pouvons donc affirmer non seulement l'existence d'un rite, ou de rites de rattachement à la voie hésychaste avec une transmission d'influence spirituelle que désigne la notion de « bénédiction », mais encore celle d'une ligne sacerdotale spéciale où la qualité de transmetteur peut être déléguée même à un laïc.

⁂

Une chose qui pourrait sembler vérifier en quelque sorte la thèse de M. Pallis sur la nature des moyens

de travail spirituel et sur l'absence d'initiation proprement dite hors les sacrements est le fait que la Prière de Jésus dans le Christianisme (comme d'ailleurs le Nembutsu dans le Bouddhisme *Jodo*) peut être pratiquée sans autorisation. C'est un fait qui ne peut avoir qu'une valeur religieuse ordinaire, mais il l'a, et c'est pourquoi il existe. Il en est de même en Islam avec toutes les formules de *dhikr* connues qui peuvent être pratiquées par n'importe quel fidèle et qui le sont effectivement par beaucoup (1) : ce n'est pas pour cela qu'un tel pratiquant serait un homme de la voie. Mais un jour, si celui-ci a une vocation authentique il sera « régularisé » par quelque rencontre ou quelqu'intervention opportune, et cela pas nécessairement dans l'ordre visible d'une *tarîqah*. De toute façon, dans n'importe quelle forme traditionnelle, la voie effective ne sera pas parcourue sans une direction véritablement spirituelle.

***

Dans ce qui précède nous avons étudié uniquement une question d'ordre rituel concernant l'engagement dans la voie hésychaste, mais en rapprochant les données venant de l'hésychasme actuel de celles tirées précédemment de Saint Syméon le Nouveau Théologien, nous ne voulons pas dire que par la seule vertu du rite d'un rattachement actuel on accèderait aujourd'hui même à une direction spirituelle comparable à celle de Saint Syméon et de son époque, car la valeur pratique du rattachement initiatique le plus régulier dépendra, bien entendu, de la pureté et de l'effectivité spirituelle du milieu initiatique respectif, et cela est une des conditions les plus difficiles à voir remplie aujourd'hui. Pour prendre comme exemple le milieu spirituel d'Optyno, on sait que du temps de Dostoïevski (*Les Frères Karamazov*) son

(1) C'est un ordre divin donné dans le Coran à toute la communauté que d'invoquer Allah « beaucoup », et les recommandations générales du Prophète de pratiquer le *dhikr* ne se comptent plus.

déclin était déjà accusé ; or, avec tous les bouleversements politiques et sociaux survenus depuis, en Russie tout d'abord, ensuite un peu partout dans le monde orthodoxe, bien que la chaîne initiatique ait pu, fort heureusement, être continuée et cela même hors de Russie, les conditions de son maintien furent bien entendu trop peu propices à un développement spirituel normal.

Un tel rattachement reste cependant un rattachement spécifiquement initiatique dont les possibilités dépendront naturellement aussi bien de la qualité des récipiendaires que de celle de leur guidance spirituelle.

Pour résumer tout ce que nous venons de dire jusqu'ici nous pouvons donc conclure :

L'exemple de l'hésychasme, choisi par M. Pallis lui-même comme preuve de l'inexistence d'une initiation proprement dite dans le Christianisme, nous fournit la preuve « de fait » actuelle du contraire. D'autre part les éléments doctrinaux puisés chez St-Syméon *concernant l'existence de rites d'affiliation* et de transmission spirituelle ont apporté une preuve analogue pour ce qu'il y avait au moyen-âge. Enfin les données documentaires de St-Clément et d'Origène ont montré que dans le Christianisme l'ordre initiatique est régulièrement ésotérique en tant qu'il concerne une élite, et cela est à la fois un témoignage historique et une preuve doctrinale d'un des meilleurs temps parce que proche de la génération des Apôtres. Le Christianisme ne pouvait faire à cet égard aucune exception parce qu'en tant qu'il est une religion il s'adresse sous un certain rapport à l'ensemble de son humanité, malgré l'inégalité des individus et sous un autre à une élite qualifiée pour une voie de la connaissance initiatique. Le fait qu'il ait eu ou pu avoir initialement un statut de voie initiatique occupant une position nécessairement ésotérique dans le cadre exotérique du Judaïsme, n'empêche pas — puisqu'il fallait qu'il fût complété après le Christ par le ministère du Paraclet, et répandu hors son premier cadre comme religion dans la Gentilité — qu'il devait être adapté de façon à embrasser la totalité de son humanité et l'organiser selon une économie

où chaque réalité prend sa place naturelle dans l'ensemble et où les grâces spirituelles initiatiques ou religieuses pour être telles doivent être appropriées à ceux auxquels elles sont destinées.

Il y a, certes, d'autres points qui méritent d'être traités à propos de l'article de M. Pallis, mais nous avons dû nous limiter pour cette fois-ci à ce qui était le plus urgent.

Michel VÂLSAN.

CORRESPONDANCE

Nous avons reçu la lettre suivante :

Monsieur le Directeur des « Etudes Traditionnelles »
11, Quai Saint-Michel, Paris (V^e).

J'ai été très péniblement surpris de la façon dont votre collaborateur, M. Marco Pallis, dans son article *Le Voile du Temple*, a mis en cause l'œuvre de René Guénon, relativement au caractère ancien et au caractère actuel des sacrements chrétiens (N° 384-385, pp. 172-176).

Je tiens à préciser tout de suite que je n'entends nullement entrer dans un débat sur le fond de la question, ni contester à M. Pallis le droit d'avoir, sur cette question ou sur toute autre, une opinion différente de celle de Guénon; je n'entends pas davantage lui contester le droit de critiquer l'œuvre de Guénon sur ce sujet ou sur tout autre, car c'est un droit que chaque lecteur achète chez le libraire lorsqu'il fait l'acquisition d'un livre ou d'une revue. Tout au plus aurais-je eu le droit d'être surpris de trouver des critiques d'un certain ton dans la revue dont Guénon fut pendant vingt ans l'inspirateur et le principal rédacteur. Mais s'il ne s'était agi que de cela, je me serais borné à attendre la contre-partie que semble annoncer la Note de la Rédaction placée au bas de la première page de l'article de M. Pallis.

Ce que je conteste à M. Pallis, comme à tout autre, c'est le droit de dénaturer la pensée de Guénon, le droit d'en présenter une version caricaturale, le droit d'accuser Guénon d'avoir attribué à Dieu des desseins « grotesques », ce qui est proprement injurieux et tend à rendre Guénon ridicule ou odieux aux yeux des lecteurs de M. Pallis qui n'auraient pas eu l'occa-

sion de prendre connaissance directement des conceptions guénoniennes. C'est pourtant ce que M. Pallis a fait et il est difficile de croire que ce soit involontairement. Et cela, la Note de la Rédaction ne saurait l'excuser et me dispenser d'une mise au point.

D'après M. Pallis, la thèse de Guénon pourrait se résumer comme suit :

Le Christianisme originel était exclusivement ésotérique et les sacrements avaient un caractère initiatique. Devant une certaine restriction de perspective et une certaine extériorisation qui se serait produite dans la communauté chrétienne, Dieu, à titre de sanction, a retiré des sacrements l'influence initiatique. Depuis lors, c'est-à-dire moins de trois siècles après sa fondation, la tradition chrétienne, devenue exclusivement exotérique, a perdu son héritage essentiel. Par contre, dans la Maçonnerie, bien que celle-ci, depuis au moins le XVIIIe siècle, fut ravagée par le rationalisme, le matérialisme et l'athéisme, l'influence initiatique est demeurée jusqu'à nos jours.

Ayant ainsi présenté à sa manière la pensée de Guénon, M. Pallis proclame qu'une telle thèse équivaut à prêter à Dieu des desseins monstrueux ou grotesques.

Et M. Pallis a bien raison. Mais l'auteur de cette thèse frauduleusement attribuée à Guénon, c'est M. Pallis, et M. Pallis seul car il l'a construite de toutes pièces. Guénon, lui, n'a jamais rien dit de semblable.

Qu'a dit Guénon ? Il faut bien le rappeler :

« ... le Christianisme, à ses origines, avait, tant par ses rites que par sa doctrine, un caractère essentiellement ésotérique, et par conséquent initiatique » (*Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, p. 9).

Cependant « dans l'état présent des choses et même depuis une époque fort éloignée », on ne peut plus « considérer en aucune façon les rites chrétiens comme ayant un caractère initiatique » (ouvr. cit., p. 13).

De toute évidence, comme on le verra plus loin, Guénon entend ici par « rites chrétiens » uniquement les rites actuellement connus de tous les fidèles.

Mais, ajoute Guénon, « il y a une certaine impropriété de langage à dire qu'ils ont « perdu » ce caractè-

re, comme si ce fait avait été purement accidentel, car nous pensons au contraire qu'il a dû s'agir là d'une adaptation qui, malgré les conséquences regrettables qu'elle eut forcément à certains égards, fut pleinement justifiée et même nécessitée par les circonstances de temps et de lieu » (ouvr. cit., p. 13).

Guénon explique ensuite ces circonstances : « ... si le Christianisme n'était pas « descendu » dans le domaine exotérique, ce monde (l'ensemble des pays alors compris dans l'Empire romain), dans son ensemble, aurait été bientôt dépourvu de toute tradition, celles qui y existaient jusque-là... étant arrivées à une extrême dégénérescence qui indiquait que leur cycle d'existence était sur le point de se terminer. Cette « descente », insistons-y encore, n'était donc nullement un accident ou une déviation, et on doit au contraire la regarder comme ayant eu un caractère véritablement « providentiel »... ; il fallait qu'il y eût un « redressement », et le Christianisme seul pouvait l'opérer, mais à la condition de renoncer au caractère ésotérique et « réservé » qu'il avait tout d'abord » (ouvr. cit., pp. 13-14).

Il est donc bien clair que, dans la pensée de Guénon, loin d'être une sanction, une manifestation de la rigueur divine, le changement opéré dans la nature des sacrements et dans la structure du Christianisme, est éminemment une manifestation de la miséricorde divine. Et comment peut-on supposer que Guénon ait cru que le « redressement » opéré par le Christianisme et « bénéfique pour l'humanité occidentale » ait été réalisé par une tradition déjà amputée, privée de son « héritage essentiel » ?

Il est notoire d'ailleurs que Guénon a toujours affirmé l'existence d'un ésotérisme chrétien, et précisément d'un ésotérisme catholique, au moins jusqu'à la fin du moyen âge, ce qui est assez loin du Concile de Nicée.

Bien mieux : « l'existence d'organisations initiatiques spécifiquement chrétiennes » apparaissait à Guénon comme une des plus solides raisons de penser que les sacrements connus de tous les fidèles n'avaient plus un caractère initiatique, puisque les « rites particuliers (aux organisations auxquelles il

vient d'être fait allusion) feraient en quelque sorte double emploi avec les rites ordinaires du christianisme » (ouvr. cit., p. 22).

L'influence initiatique qui n'était plus dans les « rites ordinaires » était véhiculée par les « rites particuliers ».

Quant à la comparaison établie par M. Pallis entre Christianisme et Maçonnerie, elle n'a aucun sens dans la perspective de Guénon. En effet, si celui-ci a affirmé la persistance de la transmission initiatique dans la Maçonnerie, il n'a jamais dit que l'influence initiatique s'était « retirée » de telle ou telle des organisations spécifiquement chrétiennes dont il a affirmé l'existence au moyen âge et même au-delà. Guénon a admis que la plupart de ces organisations avaient disparu, s'étaient « éteintes » faute de sujets qualifiés ou d'une ambiance favorable, ou bien « repliées » en Asie. Il a admis que pourtant une initiation a dû se maintenir dans les Eglises d'Orient; enfin qu'il subsistait encore actuellement quelque chose de certaines formes d'initiation dans la Chrétienté latine « mais cela dans des milieux tellement restreints que, en fait, on peut les considérer comme pratiquement inaccessibles » (ouvr. cit., p. 24).

Il n'est pas difficile, dans ces conditions de comprendre pourquoi Guénon *devait* insister sur l'existence d'une transmission initiatique actuelle dans la Maçonnerie comme dans le Compagnonnage.

En tant que mandataire des héritiers de René Guénon pour tout ce qui concerne son œuvre, je vous prie instamment, M. le Directeur, et au besoin je vous requiers, de publier la présente dans le plus prochain numéro de votre revue, dans le même corps de caractères que l'article de M. Pallis.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, mes salutations distinguées.

R. MARIDORT.

LES LIVRES

L'Art du Bouddhisme, devenir, migration et transformation, par Dietrich Seckel, trad. J.-P. Simon (*L'Art du Monde*, Paris, Albin-Michel, 1964).

S'il n'est pas rare de trouver aujourd'hui des ouvrages d'art dont l'illustration soit exemplaire et la typographie parfaite — car c'est pure question de technique et de goût — la perspicacité du texte est moins commune, notamment lorsqu'il s'agit d'art sacré.

Certes, le Professeur Seckel n'échappe pas toujours aux travers habituels de la critique, et le sol nous parait bien mouvant sous ses pas lorsqu'il tente de tracer la ligne continue d'un évolutionnisme formel allant du *stûpa* à la pagode chinoise et japonaise, par hypertrophie progressive de l'accessoire au détriment de l'essentiel. Il reste que l'essentiel est rarement perdu de vue par l'auteur. Si les redécouvertes des fondements spirituels du langage esthétique se font aujourd'hui moins rares en ce domaine,on le doit en grande partie, n'en doutons pas, à l'influence des ouvrages de Coomaraswamy, seul auteur d'obédience traditionnelle dont la critique universitaire s'autorise la citation.

Qu'il y ait, dans une certaine mesure, « évolution » du *stûpa* à la pagode — des arts gupta et gandharien à ceux des Wei et des T'ang, puis à ceux de Nara et de Heian — ce n'est guère contestable. Le rôle intermédiaire de l'Asie centrale n'a été que récemment précisé. Mais cette évolution ne consiste pas en une décadence ornementale oblitérant la valeur symbolique : c'est l'intention symbolique qui se déplace, parallèlement au glissement de l'intérêt doctrinal. Au niveau du *stûpa*, il y a parenté de structure et de « contenu signifiant » entre le monument et l'image du Bouddha : sa fonction est de « présence corporelle » au centre de l'univers; avec la pagode, nous passons de la figuration de l'Œuf du Monde, de la montagne cosmique indienne érigée sur un *mandala* simple, origine des directions de l'espace et des divisions du temps, à l'*Axis mundi*, à l'audacieux élan du pilier central, lui-même identifié au corps du *Tathâgata*.

Rien de tout cela n'échappe à l'examen de M. Seckel, non plus que, par exemple, l'apparente contradiction sur quoi se fonde l'image anthropomorphe du Bouddha : « *Donner forme sensible à ce qui avait échappé à toute*

aperception était une tâche en principe insoluble ». Elle l'eût été, en effet, s'il s'était bien agi de cela. Mais l'image est, comme l'icône byzantine, d'origine « non-humaine » ; elle participe à la fois de la grâce et du « Vœu originel » du Bouddha. Elle est en même temps *upâya*, illusoire mais nécessaire, support transitoire dans la réalisation de la nature essentielle qu'elle tend à faire appréhender. Cette valeur plénière de l'image, l'influence hellénique aurait-elle pu la lui faire perdre ? La thèse de M. Seckel est celle d'un contact, non avec l'hellénisme classique, mais avec un art « romain provincial » qui serait venu de Palmyre : ce qui ne change que peu de chose au fond. Le caractère purement extérieur de l'esthétique gandharienne, ses charmes et ses défauts, sont bien analysés. Si son influence se prolonge jusqu'au Japon, il ne fait pas de doute que le rayonnement spirituel de l'icône ne court plus alors le risque de se laisser enfermer dans les contours étroits d'une élégance et d'un équilibre formels depuis longtemps assimilés.

De longues pages seraient nécessaires au compte-rendu fidèle de ce beau livre, à l'écriture dense et quelque peu laborieuse. Notre propos est plus limité. Nous avons simplement voulu souligner que seule une large et juste compréhension du contenu spirituel de l'esthétique sacrée permet de parler d'un « art bouddhique », au sens d'une formulation cohérente et de caractère universel. Il n'est tel en effet que comme expression authentique d'un courant traditionnel possédant lui-même ces qualités. A l'inverse, par le biais de l'image et de l'édifice sacrés, l'unité doctrinale profonde s'affirme avec plus d'évidence : ce n'est pas le moindre intérêt du volume.

Pierre Grison.

Lao-tseu et le Taoïsme, par Max Kaltenmark. (Paris, Ed. du Seuil, 1965.)

Si nous possédons, dans les langues européennes, quelques bonnes traductions de textes taoïstes, les commentaires sont rares, et plus rarement valables. C'est sans doute que toute approche effective, même périphérique, de la réalité taoïque, atténue d'autant les facultés d'expression didactique. « *Qui sait ne parle pas,* constate Tchouang-tseu; *qui parle montre qu'il ne sait pas.* » Et le *Tao-te king* : « *Plus on parle, plus on limite.* »

Faut-il, pour autant, renoncer à parler de Lao-tseu ? M. Kaltenmark ne l'a pas cru, bien que le préjugé historiciste auquel il ne peut échapper tout-à-fait lui rende la tâche plus difficile encore. Cela dit, convenons que son petit livre est plein d'aperçus intéressants, de commentaires judicieux, de traductions nouvelles et dignes d'attention — encore qu'elles se veuillent, à notre sens,

un peu trop « explicatives ». Sinologue avisé, éditeur d'un excellent *Lie-sien tchouan*, M. Kaltenmark ne croit pas aux interpolations et ne cherche pas à les « corriger » : l'expérience Duyvendak suffit en la matière.

Il ne nous en paraît pas moins souhaitable de présenter un certain nombre de remarques, touchant aux principes mêmes de la doctrine examinée : sont-ce les « conceptions » spirituelles des Chinois qui sont la « *transposition de leurs valeurs sociales* », le monde surnaturel qui est modelé sur leur « *société humaine* » ? Peut-on révoquer en doute leur affirmation inverse ?

Le Taoïsme n'est-il que l'une de ces « Cent Ecoles » querelleuses et bavardes, ou faut-il admettre que, s'il demeure seul face au Confucianisme à partir des Han, c'est qu'il s'agit en fait des deux courants essentiels et complémentaires de la Tradition chinoise depuis la plus haute antiquité ? Les nommer, c'est seulement constater leur différenciation historique.

M. Kaltenmark s'avoue peu gêné par le manque de consistance du personnage Lao-tseu, et il a raison. Si Sseu-ma Ts'ien en est déjà réduit aux hypothèses et aux légendes, les légendes sont plus riches de sens que les faits réputés historiques; l'intention des « sages cachés » (*yin-che*) — « *autres que les hommes et pourtant leurs semblables* » — était précisément d'échapper aux servitudes et aux limitations du temps; surtout, la doctrine du *Tao* dépasse infiniment le domaine individuel.

Le Taoïsme, un « quiétisme » ? A moins d'être abusivement étendu à toute attitude spirituelle, le terme est trop équivoque pour n'être pas maintenu dans le contexte mystique et théologique du XVII[e] siècle européen. Quoi qu'ait pu laisser supposer une récente version du *Tao-te king*, Mme Guyon n'était pas taoïste.

A-t-on le droit de dire du *Tchouang-tseu* qu'il est « *plus important* » que le *Lao-tseu* ? Plus explicite, oui. L'*Epitre aux Romains* est aussi plus explicite que l'*Apocalypse* : est-elle plus importante ? Le style de Tchouang-tseu est brillant et piquant tout à la fois; son œuvre est celle du Taoïsme vécu et enseigné par un grand disciple. Le *Tao-te king* est le Livre sacré, le condensé semi-cryptique d'une doctrine, affronté parfois, dans sa forme, aux limites de l'inexprimable : la somme des commentaires traditionnels en démontre assez l'inépuisable richesse de signification.

Faut-il distinguer le « Taoïsme philosophique » de la « religion taoïste », le Taoïsme « patristique » du « néo-taoïsme » ? M. Kaltenmark a la sagesse rare de ne pas les opposer. Il y a, certes, dans les organisations tardives d'obédience taoïste, beaucoup d'artifice, de pacotille, de végétations parasitaires. Même si l'on doit admettre que la véritable forme exotérique de la Tradition chinoise

est constituée par le Confucianisme, que les seules organisations taoïstes valables sont les sociétés secrètes initiatiques, il reste que l'opportunité d'une attitude collective est difficile à apprécier du dehors, et que l'alchimie externe (*wai tan*) est dans tous les cas la contrepartie d'une alchimie interne (*nei tan*).

S'il n'y a que peu d'illusions à se faire sur la valeur des sociétés secrètes « taoïstes » survivant peut-être en Chine, et sûrement hors de Chine (faut-il citer l'énorme *Yi-kouan tao*, persécutée sur le continent dans les années 1950 à 55 ?), M. Kaltenmark conclut avec bonheur que c'est le « *contenu spirituel du Taoïsme* » et ses méthodes de concentration (malheureusement qualifiées de « psychologiques »), qui peuvent intéresser les hommes du XX[e] siècle, « *par antithèse* ». Son petit livre, agréablement écrit, excellemment illustré, peut en effet donner le goût à quelques-uns d'en savoir davantage.

Pierre GRISON.

Jean HANI, *Le Symbolisme du temple chrétien* (La Colombe, 1962).

Depuis les études sur l'architecture sacrée de Mgr Devoucoux, jusqu'à celles des collaborateurs de cette revue, et de bien d'autres, on n'avait pas réuni en un ensemble cohérent les notions qui en découlent naturellement, ni accompagné les textes authentiques des rituels et de la liturgie qui en montrent le bien-fondé.

M. Jean Hani a mené à bien cette tâche, dans un livre clair et attachant, qui considère le temple comme une synthèse qualitative du temps et de l'espace, à travers les conceptions traditionnelles de la porte, de l'ordonnance des fresques et des verrières, des règles de l'orientation, de l'établissement des baptistères, de la signification des cloches, des labyrinthes et des autels. Cette synthèse de la tragédie cosmique étant le cadre de la tragédie sacrée de la messe.

Bien que nos lecteurs soient familiers avec ces notions, ils auront plaisir à les rencontrer unies en un faisceau logique et accompagnées, chemin faisant, de références à des textes sacrés moins connus et savamment interprétés. Je noterai notamment le chapitre sur les harmonies numérales, la construction du temple comme corps mystique, les rapports du cycle solaire avec le cycle de la liturgie. Tout cela qui montre comment la maison de prières devient le modèle et l'enveloppe protectrice de tout travail d'édification du temple spirituel.

Après avoir été une émanation de la liturgie, le temple devient le conducteur d'une conversion intérieure, par la messe dont il est l'image.

Luc BENOIST.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 8-1965